

قراءات في الخطاب الشرعي (٧)



حركة التصحيح الفقهي

حَفْريات تأويلية في تجربة ابن تيمية مع فتوى الطلاق

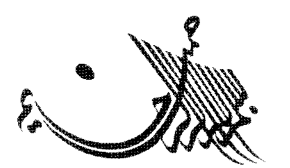
ياسر بن ماطر المطرفي

nama-center.com

حركة التصحيح الفقهي

حَفْريات تأويلية في تجربة ابن تيمية

مع فتوى الطلاق





حركة التصحيح الفقهي

حفريات تأويلية في تجربة ابن تيمية مع فتوى الطلاق

ياسر بن ماطر المطرفي

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa for Research and Studies Center

حركة التصحيح الفقهي
حَفْريات تأويلية في تجربة ابن تيمية مع فتوى الطلاق
ياسر بن ماطر المطرفي./ مؤلف من السعودية

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٣

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مركز نماء»



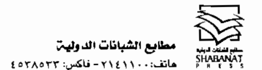
بيروت - لبنان
هاتف: ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)
المملكة العربية السعودية - الرياض
هاتف : ٩٦٦٥٤٥٠٣٣٣٧٦
فاكس: ٩٦٦١٤٧٠٩١٨٩
ص ب : ٢٣٠٨٢٥ الرياض ١١٣٢١
E-mail: info@nama-center.com

تصميم الغلاف والإشراف الفني:



دار وجوه للنشر والتوزيع
Wojooh Publishing & Distribution House
www.wojoooh.com
المملكة العربية السعودية - الرياض
للتواصل:
http: //www.facebook.com/Wojoooh

ح/ مركز نماء للبحوث والدراسات ١٤٣٤هـ.
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
المطرفي، ياسر ماطر
حركة التصحيح الفقهي. / ياسر ماطر المطرفي - الرياض ، ١٤٣٤هـ
٤١٤ص ، ١٧×٢٤ سم
ردمك: ٩٧٨-٦٠٣-٩٠٤٣٣-٥-٥
١ - ابن تيمية ، أحمد بن عبد الحليم ، ت ٧٢٨ هـ ٢ - الطلاق (فقه إسلامي) أ. العنوان
ديوي ٢٥٤,٦ ١٤٣٤/٣٣٨٢
رقم الإيداع: ١٤٣٤/٣٣٨٢
ردمك: ٩٧٨-٦٠٣-٩٠٤٣٣-٥-٥



المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

القسم الثاني

حركة التصحيح الفقهي.. النظرية

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

إهـــــــداء

إلـى والـدي عـلـى فـراش مـرضـه (شـفـاه الله) هـذا بـعـضٌ مـن بـركـات أملك...

إلـى أمـي الـغـالـيـة فـاطـمـة (رعـاهـا الله) هـذا جـزءٌ مـن نـفـحـات أسحارك...

إلى زوجتي الحبيبة ملوك (حفظها الله) هذا نتاج من نتائج دعمك وصبرك وتحملك...

ياسر



مقدمة

ابتدأ حياته حنبلياً يسير على خُطى الحنابلة، فنبغ في فهم مدرسته الخاصة «فلم يكن أحدٌ في مذهبه أنبه ولا أنبل منه»[١]، ولما بلغ السنة التاسعة عشرة تربَّع على كرسي التدريس في مذهبه خَلَفاً لوالده، في بداية حياته هذه كتب كُتباً تجري على نَسَق مدرسته التي ينتمي إليها، يحكي عن نفسه فيقول: «قد كتبت منسكاً في أوائل عمري وذكرت فيه أدعية كثيرة وقلدت في الأحكام من اتبعته قبلي من العلماء»[٢] وبعد زمن بدأت ملامح النضج العلمي تظهر عليه، فيكتب في ذات الموضوع منسكاً آخر معبراً عن فهمه (هُوَ) بعيداً عن تقليده للآخرين فيقول عن كتابه الجديد بعد كلامه السابق: «وكتبت في هذا ما تبين لي من سُنَّة رسول الله . . .»[٣].

هكذا تدرج الحال به لينتقل من مرحلة التقليد إلى مرحلة الاجتهاد، من مرحلة التفكير داخل مذهبه الخاص إلى الانفتاح على فضاءات **التعددية الفقهية والمذهبية**، حتى استقل في رأيه وفكره، عند وصوله لتلك المرحلة. فشكَّل لنفسه شخصية فقهية مستقلة تُنعت بـ(ابن تيمية)، **يصف تلميذه الذهبي** (ت٧٤٨هـ) **مرحلة استقلاله فيقول**: «وله الآن عدة سنين لا يفتي بمذهب معين بل بما قام عليه الدليل عنده»[٤].

في فترة استقلاله هذه لم يتغير الكرسي الذي كان يجلس عليه فقد بقي معلماً على

(١) الجامع لسيرة ابن تيمية، جمع محمد عزير شمس وعلي العمران (ص٣٤٧)، وغالب ما سأنقله من كتب التراجم عن سيرة ابن تيمية سأحيل فيه إلى هذا الجامع وإلى تكملته، حتى يسهل للباحث مراجعته في موطن واحد، وسأشير إليه باسم (الجامع) أو (تكملة الجامع).

(٢) ابن تيمية، الفتاوى (٢٦: ٩٨).

(٣) المرجع السابق (٢٦: ٩٨).

(٤) ابن عبد الهادي، العقود الدرية في مناقب أحمد ابن تيمية (ص١٦٨) تحقيق علي العمران.

كرسي الحنابلة، لكن الذي تغير هو العقل الذي كان يعالج مسائل الفقه الحنبلي، فقد بدأ يقرأ مذهب الحنابلة باستقلالية تامة، فيوافقهم تارة ويخالفهم تارات أخرى، الأمر الذي لم يعجب بعض أبناء المدرسة ذاتها، إذ كيف يجلس على كرسي المذهب من يُقرر ما يخالفه، حتى ذهب البعض حينها إلى أنه ليس منهم؛ لأنه أصبح مجتهداً في تفكيره مخالفاً لتقريرات مذهبه، غير جارٍ على عادة المنتمين من أتباع المذاهب!، يحكي ذلك ابن القيم فيقول: «وقد أنكر بعض المقلدين على شيخ الإسلام تدريسه بمدرسة ابن الحنبلي وهي وقف على الحنابلة، والمجتهد ليس منهم»، لكن ابن تيمية رد عليهم فقال: «إنما أتناول ما أتناوله منها على معرفتي بمذهب أحمد لا على تقليدي له...»[1].

وفي مرحلة نضجه هذه جاء ابن تيمية إلى تراث فقهي واسع في مذهبه ومتراكم في امتداده الزمني الطويل فوجد أمامه أقوالاً كثيرة بحاجة ماسة إلى مراجعة وتصحيح، مرّت كثير من تصحيحاته المذهبية بسلام دون صخب الخلاف وضجيج الجدل، لكن واحدة من تلك المراجعات لم يُقرَّر لها أن تَمُرَّ دون تعب ومعاناة وابتلاء، وهي (فتوى الطلاق).

لقد قرر أن يُبدي رأيه المخالف لغالب فقهاء وقته في هذا الموضوع، لكنه اصطدم منذ البدايات الأولى بحركة مضادة عنيفة، فقد «كان أكثر من بالبلد من الفقهاء قد تعصبوا عليه»[2].

ابتدأت هذه الحركة المضادة بنصحه ليتراجع عن قوله، وعَرَّجت على تهديده ووعيده، وانتهت به إلى إيداعه في السجن.

ناله من أجل ذلك الكثيرُ من العنت والتعب والمشقة، لكنه قرر الخروج عن صمته ومواصلة الطريق بالرغم من كل تلك العقبات التي واجهته، وكان شعاره: «لا يسعني كتم العلم»[3].

هل كانت حركة المدافعة والممانعة هذه لمجرد أنها فتوى في الطلاق؟

لا يبدو الأمر كذلك، فثمة خلفيات أخرى تسكن خلف هذا الصراع والتدافع.

ما هذه الخلفيات الكامنة خلف هذا المشهد؟ وما قصتها؟

كيف بدأت قصة هذا التدافع؟ ... ولماذا بدأت؟ ... وإلى أين انتهت؟

هذا ما تسعى الدراسة للكشف عنه عبر حفرها في ملفات هذه التجربة.

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين (٢: ٢٤١).

(٢) السخاوي، الجواهر والدرر (الجامع ص٥٥١).

(٣) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة (الجامع ص٤٨٠).

هذا الحفر لن يكون للنقاش الفرعي/ الفقهي للمسألة التي قيل فيها الكثير ـ ولا يزال ـ ترجيحاً لهذا الرأي أو ذاك، ولكنه سيذهب إلى ما وراء التجربة؛ ليقرأ المسكوت عنه ويستنطق التاريخ والمنهج، وليجعلها بوابة عبور نحو عموم حركة التصحيح الفقهي التي اشتغل عليها ابن تيمية.

فالدراسة في قراءتها للرأي والقول الفقهي (في مسألة الطلاق) تقصد الكشف عن منهجية العقل الذي قاد التصحيح في هذه التجربة أكثر من كشفها عن الرأي ذاته.. تتجه للبحث عن آلية الإنتاج أكثر من بحثها عن الرأي المنتج.

وفي قراءتها للسياق التاريخي، فإن الدراسة لا تختزله في مخالفة ابن تيمية في مسألة الطلاق، وامتحانه في ذلك، وتَأليفه هو وغيره الكثير من المؤلفات في هذه المسألة، فالستار لن يُسدل عند هذا المشهد، بل ستذهب الدراسة إلى كواليس مسرح الأحداث، وتستأنف قراءتها باعتبارها تجربة كانت تقصد إلى تصحيح العقل الفقهي وتحريره من الجمود والتقليد.

وهي تطرح في سبيل ذلك عدة تساؤلات: هل نجحت هذه التجربة في معركتها ضد التقليد؟ وما معالم نجاحها؟ وكيف أمكنها أن تسير في واقع عالم الأشياء لتغير عالم الأفكار؟ وما مواصفات الفقيه الذي يصنع حركة التصحيح؟ ومن الذين يتحفزون لممانعة هذه الحركة؟ وما الدوافع التي تدفعهم لذلك؟ وأين موقع السلطة من هذه المعركة؟

هذه التساؤلات ـ وغيرها الكثير ـ جوانب مسكوت عنها في قراءة هذا السياق التاريخي، وهي تدعونا لأن نعود لهذا المشهد من التاريخ فنقرأه من جديد قراءة حفرية معمقة تبحث عن جوابات لتلك التساؤلات.

ويزيد من أهمية هذه التجربة أن البحث الفقهي غالباً ما يتجه إلى بحث الرأي الفقهي في المسألة وبيان الراجح من المرجوح، وقليلة هي الدراسات التي تتجه لدراسة السياق الفقهي للرأي وانعكاساته على الواقع والمجتمع تفعيلاً وتفاعلاً، وكيف كان يتلقى المجتمع أو السلطة الرأي الفقهي؟ وكيف كانوا يتفاعلون معه؟

ربما كان سبب ذلك: أن التاريخ لم يكن يحتفظ بكثير من هذه الأحوال الاجتماعية المصاحبة لجدل الأطروحة الفقهية التي تعكس التفاعل المجتمعي معها.

لكن التجربة التي نحاول أن نخضعها للحفر والدراسة والمباحثة هي واحدة من المسائل القلائل التي احتفظ لنا التاريخ بعدد لا بأس به من تفاصيل جدلياتها مع الواقع.

من هنا جاءت الحاجة إلى دراسة هذه التجربة، التي سنحاول فيها تسليط الضوء على تلك التساؤلات وغيرها، وقد جعلنا قراءتنا لها من زاويتين:

الزاوية الأولى ـ والتي تمثل القسم الأول من البحث ـ هي حكاية التصحيح، وسنبحث فيها تفاعلات تجربة التصحيح على أرض الواقع، وحركة الخصوم والأتباع فيها، وآليات اشتغال كل طرف في هذه الحركة.

والزاوية الثانية ـ والتي تمثل القسم الثاني من البحث ـ هي نظرية التصحيح عند ابن تيمية التي من خلالها سنكشف عن العقل التجديدي الفقهي عنده، والأسس المنهجية التي كانت تقف خلف اختيار ابن تيمية لأقواله تلك، ومراحل نظره الفقهي، والمداخل التي من خلالها اقتنع بأقواله هذه، وحاول أن يُقنع بها الآخرين بالرغم من كل المعارضات التي واجهها.

وفي كل زاوية من تلك الزاويتين سنعتمد على مصادرها الخاصة:

ففي ما يتعلق بالزاوية التاريخية سيكون اعتمادنا بشكل أساسي على كتب السير والتاريخ التي أرَّخت لهذه التجربة سواء من جانب الموالاة أو المعارضة[1].

أما فيما يتعلق بقسم النظرية، فسنعتمد أولاً ـ بشكل أساسي ـ على رسائل ابن تيمية التي كتبها في هذا الموضوع على وجه الخصوص سواء في مسألة الطلاق الثلاث أو مسألة الحلف بالطلاق[2]؛ لأنها النافذة التي نُطل من خلالها على تفكير ابن تيمية

---

(١) أفدت كثيراً في شواهد هذا القسم التاريخية بالإضافة إلى كتاب (الجامع لسيرة شيخ ابن تيمية) = من كتابين آخرين، هما:

١ ـ تسمية المفتين بأن الطلاق الثلاث بلفظ واحد طلقة واحدة، د. سليمان بن عبد الله العمير، وقد تتبع أقوال الموافقين لابن تيمية، وذكر شواهد ذلك مما سهَّل على الكاتب جمعها في كتاب واحد.

٢ ـ التعصب المذهبي، د. خالد علال، وهو غني بشواهد تاريخية مهمة حول التعصب بين المذاهب.

(٢) من الكتب الهامة التي أفدت منها في هذا القسم:

١ ـ كتاب ابن تيمية في الرد على التقي السبكي، وهو الرد الكبير الذي أشار إليه ابن تيمية في عدد من المواطن، ويذكره من يُعدد مؤلفات ابن تيمية باسم: (الرد الكبير على من اعترض عليه في مسألة الحلف بالطلاق)، وقد حُقق الجزء الموجود من هذا الكتاب ولم يُطبع بعد، حققه الباحث الفاضل الشيخ عبد الله المزروع، وقد أكرمني بنسخة من تحقيقه قبل طباعته، وهذه الدراسة مدينة له بشكل كبير لما فيه من نصوص مهمة لابن تيمية سيجدها القارئ منثورة في القسم الثاني من البحث، ولأن كتاب ابن تيمية هذا غير مطبوع، فسيكون العزو إلى رقم المخطوط، حتى إذا نُشر يمكن مطابقة مانقلته عنه على إشارات المحقق للمخطوط داخل الكتاب، وقد أحلت للبحث باسم (الرد على السبكي).

١ ـ اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية الفقهية، وهي مجموعة رسائل جامعية لعدد من الباحثين طبعت في ١٠ مجلدات، وسأشير إليها لاحقاً من باب الاختصار بـ(اختيارات ابن تيمية) (رسائل جامعية).

٢ ـ تيسير الفقه الجامع للاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية، د. أحمد الوافي، وسأشير إليها لاحقاً من باب الاختصار بـ(تيسير الاختيارات) الوافي.

الفقهي، وسنحاول جمع كلامه في سياق واحد حيث إن التجربة التي خاضها كانت متعلقة بمجموعهما، ولذلك فأثناء الاستشهاد بكلام ابن تيمية قد لا يُحدد علاقة الكلام بأي واحد من هاتين المسألتين إلا إذا كان السياق يقتضي مثل هذه الإشارة.

ثم إننا سنعتمد ثانياً على اختيارات ابن تيمية في الأبواب الفقهية الأخرى، من أجل أن نؤكد على مدى التوافق بين عموم خط ابن تيمية الفقهي وبين منهجه التصحيحي في مسألة الطلاق ـ والتي تعرض من أجلها للامتحان ـ، فمسألة الطلاق لم تكن مجرد استثناء عن خط ابن تيمية الفقهي، بل كانت تُعبر عن ذات الروح المنهجية التي كان يتعامل بها مع أبواب الفقه الأخرى.

وقد اخترنا لهذه الدراسة عنوان (حركة التصحيح الفقهي) وهو عنوان يبدو متحيزاً لصالح ابن تيمية، في حين إن مخالفيه في هذه المسألة ـ ولا يزال له مخالفون في هذا العصر ـ لا يرونها كذلك، بل يجزمون بخطئه في هذه الأقوال، وربما في عموم منهجه الفقهي.

لكننا آثرنا أن نقرأها كذلك؛ لأننا نعتبرها ـ وبحسب تأويلنا لها ـ حركة تصحيحية بامتياز، وهذا هو مبرر استخدامنا لكلمة (تأويلية) في العنوان الشارح لهذه الدراسة، أي: أننا ندرك أن ما نمارسه هو عملية تأويل وتفسير لهذه الحركة وهذا التفكير التيمي، وندرك ـ أيضاً ـ أن هناك من يخالف هذا التأويل ويقرأ هذه التجربة بصورة مختلفة إن لم تكن معاكسة.

ونحن عندما نقرأها على أنها حركة تصحيح، فليس ذلك لأننا نذهب إلى أن الرأي الذي اختاره ابن تيمية في هذه المسألة هو الصحيح، وإنما لأننا ننظر إلى المنهجية البحثية والعقلية الفقهية التي قادت ابن تيمية إلى إنتاج ذلك الرأي بغض النظر عن الرأي ذاته، فنحن نحسب أن مجرد مخالفة ابن تيمية في رأيه لا يُخرج حركته عن كونها (ممارسة تصحيحية تجديدية)، فالمعنى المركزي الذي جعل منها حركة تصحيح هو العقل التيمي الذي برز في هذه التجربة بصورة منهجية ومتمايزة عن السياق الفقهي السائد في زمنه.

كما أن اعتبارها (حركة تصحيح)، لا يعني أنها عندما باشرت عملها على أرض الواقع لم يقع منها خلل أو إخفاق، فدعوات الأنبياء التي تنهل من معينها كل حركات التصحيح، تعرضت ـ هي نفسها ـ للتصحيح من رب العالمين، بداية من أبينا آدم عليه السلام الذي قال الله عنه: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ﴾ ونهاية بنبينا ـ عليه الصلاة والسلام ـ الذي قال الله عنه: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ۝١﴾. وإن أولئك الذين يترددون في نقد حركات التصحيح

التي ينتمون إليها، ويتأوَّلون زلاتها، هم يرفعونها فوق إطارها البشري من حيث لا يشعرون.

كما أن هذه القراءة لا تتخذ من تجربة فتوى الطلاق نموذجاً بقدر ما تتخذ منها منطلقاً أو شرفة تُطل منها على فكر ابن تيمية الفقهي بحسب ما يبلغه مد البصر الذي تتيحه طبيعة هذه الشرفة، فهي تقصد الحفر فيما هو أبعد من مجرد فتوى الطلاق تاريخياً ومعرفياً، وهذا المعنى هو تعليل ما سيقابله القارئ لهذه الدراسة من خروج عن إطار فتوى الطلاق إلى أرجاء أخرى من فضاء الفقه التيمي، وهو خروج اقتضته طبيعة التحليل أحياناً، وفي أحيان أخرى ساقتنا إليه فتوى الطلاق سوقاً؛ إذ إن التصحيح التيمي آخذ بعضه بمجامع بعض لا تكاد تطرق منه باباً إلا ويقودك إلى أبواب.

وفي الختام، أتقدم بالشكر والامتنان الخاص لأخي الصديق الأصولي الشريف وائل بن سلطان الحارثي، على عنايته الدقيقة في مراجعة هذا البحث، فله مني كل الحب والتقدير والعرفان على ما أفدت من ملاحظاته وتصويباته واستشكالاته.

كما أشكر الإخوة الأصدقاء الكرام، الذين تكرموا بقراءة مسودة هذا البحث، وأفادوني بملاحظاتهم واقتراحاتهم؛ وهم: أحمد سالم، وسلطان العميري، وعبد الله المالكي، وعبد الله القرشي، ومحمد الأنصاري، ومصطفى سعيد ايتيم، فلهم جميعاً مني كل الشكر على بصماتهم الخاصة التي طورت هذا البحث.

وقد حاولت جهدي أن يخرج هذا البحث بالصورة التي تليق بعقل القارئ الذي يتشوف إلى أطروحة مختلفة وإضافة جديدة، ولست أزعم أني حققت ذلك كما يريد، ولكني حاولت، وأرجو أني وفقت لنيل شرف المحاولة.

ولا أخفي القارئ الكريم أني لم أكن أحسب أن يمتد بي الموضوع إلى كل هذا القدر من الصفحات، غير أني ما إن أنتهي من فكرة إلا وتولد بعدها أفكار أخرى تضطرني لأن أستجيب لها، وهذا ما جعلني أوجز الكلام على مواطن متعددة كانت تستحق مزيداً من التفكيك والتحليل والتعليق، ووجدتني مضطراً لأن أتمثل حينها المثل السائر: يكفي من القلادة ما أحاط بالعنق.

ياسر بن ماطر المطرفي

Yasir10001@gmail.com

مدخل للفهم

تمهيد

قبل الدخول في تضاعيف هذا البحث؛ يحسن التقديم بنُبذة يسيرة عن المسألتين اللتين تعرض ابن تيمية من أجلهما لهذا المخاض العسير.

كانت المسألة الأولى ـ وهي المسألة الأُمّ في محنته ـ هي قوله بأن الحلف بالطلاق لا يقع، وأن الحلف يعود إلى مقصود الحالف منه، فإن قصد اليمين ولم يقصد الطلاق فإنه لا يقع.

والمسألة الثانية وهي كذلك من المسائل التي تعرّض فيها ابن تيمية لأذى هي قوله بأن الطلاق الثلاث دفعة واحدة لا يقع إلا واحدة.

والملاحظ أن كتب التراجم التي تترجم لابن تيمية كثيراً ما تُجْمِل المسألة التي امتحن فيها بأنها: «فتوى الطلاق» هكذا بإجمال، الأمر الذي ربما تسبب في الخلط أحياناً عند البعض في فك هذا الإجمال فبينما غالب كتب التراجم تجعل مسألة الامتحان هي مسألة «الحلف بالطلاق» ذهبت الأخرى فجعلتها مسألة «الطلاق الثلاث»، والظاهر أن المسألة التي سُجن بسببها هي مسألة «الحلف بالطلاق»، لكن هذا لا يعني أنه لم يتعرض لأذى بسبب مسألة «الطلاق الثلاث»، ففي كتاب (السير الحاث إلى مسألة الطلاق الثلاث) ليوسف بن عبد الهادي (ت٩٠٩هـ)، والتي حكى فيها بعض أحداث هذه التجربة، يتضح أن فتوى الطلاق الثلاث كانت هي الأخرى محل امتحان ونقد وجدل كبير في وقت ابن تيمية.

وهاتان المسألتان تحدث عنهما الفقهاء كثيراً، بشكل مفصل لا تكاد تخلو منهما مدونة من مدونات الفقه المذهبية، بل وصُنفت فيهما كتب علمية مفردة، والدراسة لا تتجه إلى استعراض تفاصيل هذه المسائل ومواقف الفقهاء منها[1]، ولا إلى ترجيح

(١) يمكن مراجعة تفصيل المسألتين وخلاف الفقهاء فيهما في: تيسير الاختيارات، للوافي (٢: ٦٩٨، ٧٣٨)، واختيارات ابن تيمية (رسائل جامعية) (٩: ٧٦ ـ ٧٨، ٩: ١٠٢).

رأي ابن تيمية على رأي غيره، وإنما تهتم باستجلاء البعد المنهجي والإصلاحي خلف الصراع الذي دار مع ابن تيمية في هذه المسألة، ولذلك لن يتعرض البحث لتفاصيل هذه المسائل إلا بالقدر الذي يُساعد على تفهم الرؤية المنهجية التي تشتغل بها ذهنية ابن تيمية.

ويكفي هنا استعراض مجمل أقوال الفقهاء في هاتين المسألتين ورأي ابن تيمية فيهما بحسب النسبة المشهورة في كتب الخلاف بعيداً عن نظرة ابن تيمية لذلك:

المسألة الأولى: الحلف بالطلاق:

ويُعبر عنها أيضاً بـ(الطلاق المعلّق)، و«ما اقتضته عبارات الفقهاء من أن الحلف بالطلاق يؤاخذ به الحالف ليس المراد به القسم بالطلاق، بل مرادهم بذلك ما اقتضى منعاً من شيء أو حثاً عليه أو تحقق خبر»[1]. بعبارة أخرى: أن يحلف الرجل بالطلاق وليس قصده إيقاعه وإنما الحث أو المنع من الفعل الذي يحلف عليه، فهل يؤاخذ الرجل بحلفه هذا ويقع به الطلاق وهو لم يقصده أم أنه يُؤاخذ بما تلفظ به دون مراعاة لقصده؟

المشهور من النسبة للمذاهب الأربعة أن الحلف بالطلاق يقع، ونقل فيها الإجماع تقي الدين السبكي[2]، وابن المنذر وابن عبد البر وابن رشد وغيرهم ـ كما سيأتي ـ[3]، واختار ابن تيمية أنه لا يقع، وأن المرجع في ذلك إنما هو إلى قصده ونيته[4].

المسألة الثانية: الطلاق الثلاث بلفظ واحد هل يقع ثلاثاً أم واحدة؟

اتفقت المذاهب الأربعة على أن الطلاق الثلاث بلفظ واحد يقع ثلاث طلقات وتَبين به الزوجة بينونةً كبرى فلا تَحلّ له حتى تنكح زوجاً غيره، ونُقل الإجماع على ذلك من أكثر من عشرين عالماً ـ كما سيأتي ـ، وذهب ابن تيمية إلى أن الطلاق الثلاث إنما يقع طلقة واحدة[5].

---

(١) عبد الرحمٰن باعلوي، بغية المسترشدين (ص٤٧٩). وقد أطال ابن قدامة في المغني (٨: ٣٣٤) في بيان خلاف العلماء في تحديد معنى «الحلف بالطلاق»، إلا أن النص السابق يعطي دلالة مختصرة على المعنى.

(٢) انظر: تيسير الاختيارات، موافي (٢: ٧٥٦).

(٣) انظر: اختيارات ابن تيمية (رسائل جامعية) (٩: ١٠٤ ـ ١٠٥).

(٤) انظر: اختيارات ابن تيمية (رسائل جامعية) (٩: ١٠٢)، وتيسير الاختيارات، موافي (٢: ٧٤٣).

(٥) انظر: اختيارات ابن تيمية (رسائل جامعية) (٩: ٧٦ ـ ٧٨).

أولاً
التصحيح.. بأي معنى؟

تتنوع ممارسات ومنهجيات التصحيح الفقهي تبعاً لطبيعة المدرسة التي ينتمي إليها أصحابها، وحركة التصحيح محل الدراسة تستمد معناها وتكتسب أهميتها من خلال ثلاثة مُحددات:

المحدد الأول: الظرف التاريخي الذي نشأت فيه حركة التصحيح؛ لأنه الوعاء الزمني للأفكار التي قامت الحركة لتُصَحِّح فيه.

المحدد الثاني: القيمة العلمية للخصوم الذين واجهوا ابن تيمية؛ لأنهم يمثلون خط التحدي الأول لحركة التصحيح، حيث إنهم يتبنون الصورة المعاكسة لأفكار المصحح، ومن خلالها يتم تحديد معنى التصحيح عنده.

المحدد الثالث: ابن تيمية في عيون ناقديه؛ لأنهم يرسمون الصورة التي تكشف عن الجانب الذي امتاز به عقل ابن تيمية عن باقي علماء وقته مما جعله وقوداً للنقد والرد والخصومة.

(١)
الظرف التاريخي

تعود قيمة البحث عن الزمن الذي نشأت فيه حركة التصحيح لما في ذلك من الاقتراب من طبيعة أفكاره التي ولدت فيه هذه الحركة، فأفكار ذاك الزمن التي كانت تتدافع معها حركة التصحيح هي انعكاس حقيقي لمعنى التصحيح الذي نبتغي توصيفه وترحيل تجربته.

عاش ابن تيمية في الفترة ما بين (٦٦١ ـ ٧٢٨هـ)، وهي فترة كانت تتسم بعدم

الاستقرار السياسي بسبب هجمات المغول التي تعرضت لها بلاد المسلمين في ذاك الزمن إلا أنها كانت تعتبر المرحلة الأخيرة من هجمات المغول في تلك الحقبة، مما سيُؤثر على طبيعة الحركة العلمية، فالاستقرار السياسي صعوداً وهبوطاً عامل من عوامل التأثير على الحركة العلمية، وحيث إن هذه الفترة أخف نسبياً من الفترة التي قبلها فهذا سيساهم في تحسين مستوى الحياة العلمية في ذاك الوقت حيث شهدت تحسناً نسبياً في المشهد العلمي مقارنة بالوقت الذي قبله، فظهر في هذه الفترة عدد من العلماء الذين قدموا الكثير من المؤلفات المهمة، والمدونات الموسوعية التي لا تزال المكتبة الإسلامية تعتمد عليها، مثل كتب: تقي الدين ابن دقيق (ت٧٠٢هـ)، وأبي حيان الأندلسي (ت٧٤٥هـ)، والذهبي (ت٧٤٨هـ)، وابن القيم (ت٧٥١هـ)، وتقي الدين السبكي (ت٧٥٦هـ)، والحافظ المزي (ت٧٦٤هـ)، وتاج الدين السبكي (ت٧٧١هـ)، وابن كثير (ت٧٧٤هـ)، وابن رجب (ت٧٩٥هـ).

في هذا الواقع ولدت حركة ابن تيمية التي لم تر في هذا التحسن للواقع العلمي مقارنة بما قبله عاملاً من عوامل التخدير عن ممارسة التصحيح.

جاء ابن تيمية في وقت استحكمت فيه حركة التمذهب في المذاهب الفقهية الأربعة، وترسمت مدارسها، بعد أن صارعت كثيرٌ من المذاهب الفقهية الأخرى من أجل البقاء والامتداد، فغاب مذهب الأوزاعي (ت١٥٧هـ) الذي كان مذهباً فقهياً منتشراً بالشام، وانتسب إليه كثيرٌ من أهل الأندلس، لكنه لم يُعمَّر طويلاً؛ ففي الشام أدخل قاضيها أبو زرعة محمد بن عثمان المذهب الشافعي وأصبح يهب مائة دينار لكل من يحفظ (مختصر المزني) في الفقه الشافعي، فانقرض مذهب الأوزاعي في القرن الرابع، وأما في الأندلس فقد كان عمره أقصر حيث تغلَّب عليه حضور المذهب المالكي.

وكذا مذهب سفيان الثوري (ت١٦١هـ) كان له حضورٌ وأتباع في الموصل وأصفهان واليمن، لكنه هو الآخر لم يُعمَّر طويلاً حيث ظل إمامه مستتراً عن السلطان، ومحيت كتبه وأُحرقت.

وكذلك مذهب الطبري، محمد بن جرير (ت٣١٠هـ) كان له أتباع يُعرفون بالجريرية، ولكنه أيضاً لم يكتب له البقاء.

أما المذاهب الأربعة فـ«أخذت.. تتغلب مع الزمن، وغيرها من المذاهب السُنِّية يَدْرُسُ، حتى إذا كان القرنُ السابع تم لها التغلب والتمكن. وأفتى الفقهاء بوجوب

اتباعها، فدرس ما عداها إلا بقايا من المذهب الظاهري، بقيت في بعض البلاد إلى القرن الثامن، ثم درست»[1].

يقول ابن فرحون (ت٧٩٩هـ): «صار الناس اليوم في أقطار الأرض على خمسة مذاهب: مالكية وحنبلية وشافعية وحنفية وداودية، وهم المعروفون بالظاهرية»[2].

وقد كانت سياسة الدول تفعل فعلها في ترسيم هذه المذاهب الأربعة، يحكي المقريزي (ت٨٤٥هـ) عن ذلك فيقول: «فلما كانت سلطنة الملك الظاهر بيبرس البُنْدُقْدَارِيِّ (٦٥٨ ـ ٦٧٦هـ)، ولي بمصر والقاهرة أربعة قضاة وهم: شافعي، ومالكي، وحنفي، وحنبلي، فاستمر ذلك من سنة خمس وستين وستمائة، حتى لم يبق في مجموع أمصار الإسلام مذهب يعرف من مذاهب أهل الإسلام سوى هذه المذاهب الأربعة.. وعملت لأهلها المدارس والخوانات والزوايا والرُّبُط، في سائر ممالك الإسلام، وَعُودِيَ من تمذهب بغيرها، وأنكر عليه، ولم يُوَلَّ قاض ولا قبلت شهادة أحد، ولا تقدم للخطابة والإمامة والتدريس أحد ما لم يكن مقلداً لأحد هذه المذاهب، وأفتى فقهاء هذه الأمصار في طول هذه المدة بوجوب اتباع هذه المذاهب وتحريم ما عداها، والعمل على هذا إلى اليوم»[3].

هكذا كان المشهد الفقهي في وقت ابن تيمية، الانتماء المذهبي هو الذي يُحدّد حركة الفقيه وتأثيره، وفي أحضان هذا المشهد ولدت حركة ابن تيمية التي تريد أن تخرج من التعصب المذهبي المغلق وتتحرّر من الجمود والتقليد.

لقد كان قُصارى ما يمكن أن يكون من التحرر المذهبي في ذاك الوقت هو الخروج عن المذهب الخاص إلى واحد من المذاهب الأربعة، حتى تشكّل في ذاك الوقت حكم فقهي عام؛ أنه لا يجوز الخروج عن المذاهب الأربعة كما حكى ذلك المقريزي (ت٨٤٥هـ).

ويتعقد المشهد بشكل أكبر عندما لا يستطيع أن يتحرك العالم في تدريسه وتصحيحه ما لم يكن منخرطاً في واحد من تلك المذاهب، ملتزماً به في آرائه وفتاويه.

ولم يقف الأمر عند ذلك؛ بل تطوَّرت هذه الرؤية عبر الزمن ليحكم بعض الفقهاء بضلال كل من حاول الخروج عن هذه المذاهب، يقول أحمد الصاوي المالكي (ت١٢٤١هـ): «ولا يجوز تقليد ما عدا المذاهب الأربعة ولو وافق قول الصحابة

(١) نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة أحمد تيمور باشا (ص٨٥).
(٢) ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب (١: ٦٣).
(٣) المقريزي، الخطط والاعتبار (٢: ٣٤٤).

والحديث الصحيح والآية، فالخارج عن المذاهب الأربعة ضال مضل»[١].

لقد كانت هناك نزعة نحو التقليد للمذهب والمدرسة الخاصة، ولكن بعد زمن أصبح هناك تحول في فكرة هذا التقليد الخاص إلى تقليد المذاهب الأربعة، وعدم جواز الاجتهاد خارج هذه الدائرة.

جاء ابن تيمية ليُعارض هذه الفكرة التي سيطرت على حركة العقل الفقهي آنذاك، وليؤكد أن الحق ليس محصوراً في هذه المذاهب الأربعة، بل الفقه الإسلامي غنيٌ بكثير من الآراء المعتبرة خارج إطار هذه المذاهب، يقول في ذلك: «لم يقل أحد من علماء المسلمين: إن الحق منحصر في أربعة من علماء المسلمين كأبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد»[٢].

وقد واجه ابن تيمية وهو يقوم بهذه المهمة التصحيحية في العقل الفقهي مواجهة شديدة الضراوة، وتحدياً بالغ الخطورة عليه.

لم تكن تلك المواجهة مقصورة على مجموعة من المقلدين، وإلا لكان الخطب في ذلك يسيراً، بل تمت هذه المواجهة من بعض كبار رجالات الفقه في ذاك الزمن، وهذا هو المحدد الثاني في معنى التصحيح الفقهي الذي خاضه ابن تيمية.

(٢)

القيمة العلمية لخصوم ابن تيمية

الوزن المعرفي الذي يُشكِّله خصوم ابن تيمية في واقع الحركة الفقهية في ذاك الوقت هو انعكاس آخر يمكن من خلاله تتبع معنى التصحيح عند ابن تيمية.

فمعارضو ابن تيمية ليسوا من المهمَّشين فقيهاً، بل هم عدد من كبار علماء وقته الذين رأوا في حركته خطراً يُهدد استقرار المذاهب الفقهية ويُقلِّل من قيمتها.

وفي مقدمة أولئك المعارضين لحركة ابن تيمية شيخ الشافعية ورئيسهم تقي الدين السكبي (ت٧٥٦هـ)، الذي يقول عنه الصفدي (ت٧٦٤هـ) في معرض المقارنة بينه وبين ابن تيمية[٣]: «وعلى الجملة فكان الشيخ تقي الدين أحد الثلاثة الذين عاصرتهم ولم يكن في الزمان مثلهم، بل ولا قبلهم من مئة سنة، وهم:

الشيخ تقي الدين ابن تيمية، والشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد، وشيخنا العلامة تقي الدين السبكي»[٤].

---

(١) الصاوي، حاشية الصاوي على تفسير الجلالين (٣: ٩) (الكهف، آية: ٢٣ ـ ٢٤).

(٢) ابن تيمية، منهاج السُّنَّة (٢: ٣٦٩).

(٣) انظر: آراء أبي الحسن السبكي الاعتقادية، عجلان العجلان (١٠٠).

(٤) الصفدي، أعيان العصر وأعوان النصر، (الجامع: ٣٦٦).

لم يكن تقي الدين السبكي فقيهاً شافعياً فحسب، بل كان على معرفة واسعة بالمذاهب الفقهية الأخرى، كما يصفه بذلك ابن حجر الهيتمي (ت٩٧٤هـ): «أهل كل مذهب أعرف بقواعد مذهبهم، فلا يسع غيرهم أن يُشنع عليهم إلا بعد أن يُطالع كتب فروعهم وفتاوى أئمتهم، فإذا أحاط بذلك ساغ له أن يُشَنِّع على من خالف قواعد مذهبه، كما وقع للسبكي مع جماعة من الحنابلة والمالكية والحنفية في مواضع متعددة أنه يعترض عليهم بكلام أئمتهم، وذكر نصوصهم مع بيان أنهم خالفوها»[١].

حتى ابن تيمية نفسه كان مُعظِّماً لعلمه وفقهه، فقد نقل تاج الدين السبكي (ت٧٧٢هـ) في ترجمة والده مدح ابن تيمية له فقال: «وصح من طرق شتى عن الشيخ تقي الدين ابن تيمية أنه كان لا يعظم أحداً من أهل العصر كتعظيمه له وأنه كان كثير الثناء على تصنيفه في الرد عليه.

وفي كتاب ابن تيمية الذي ألفه في الرد على الشيخ الإمام في رده عليه في مسألة الطلاق: لقد برز هذا على أقرانه»[٢].

ولم تكن قيمة تقي الدين السبكي العلمية مقتصرة على مجرد المعرفة والإلمام بأقوال المذاهب، بل تعدّى ذلك إلى أن أصبح معدوداً من ضمن أفراد المجتهدين في ذاك الزمان، يذكر تلميذه ابن النقيب شاهداً على ذلك فيقول: «جلست بمكة بين طائفة من العلماء وقعدنا نقول: لو قدر الله بعد الأئمة الأربعة في هذا الزمان مجتهداً عارفاً بمذاهبهم أجمعين، يُركِّب لنفسه مذهباً من الأربعة بعد اعتبار هذه المذاهب المختلفة كلها، لازدان الزمان به وانقاد الناس له، فاتفق رأينا أن هذه الرتبة لا تعدو الشيخ تقي الدين السبكي ولا ينتهي لها سواه»[٣].

هذا الفقيه الكبير لم يكن راضياً عن تحرك ابن تيمية الفقهي، ولم يتقبل اجتهاداته وآراءه فتصدّى للرد عليه، في عدد من المسائل التي خالف فيها، وقال: «وهذا الرجل ـ يعني: ابن تيمية ـ كنت رددت عليه في حياته في إنكاره السفر لزيارة المصطفى، وفي إنكاره وقوع الطلاق إذا حلف به، ثم ظهر لي من حاله ما يقتضي أنه ليس ممن يعتمد عليه. . ».

وانتهى به الحكم عليه إلى القول: «بلغني من حاله ما يقتضي الإعراض عن النظر في كلامه جملة، وكان الناس في حياته ابتلوا بالكلام معه للرد عليه، وحبس بإجماع العلماء وولاة الأمور على ذلك ثم مات»[٤].

---

(١) ابن حجر الهيتمي، الفتاوى الفقهية الكبرى (٣: ٣٢٣).

(٢) السبكي، طبقات الشافعية الكبري (١٠: ١٩٥ ـ ١٩٦).

(٣) السيوطي، حسن المحاضرة (١: ٣٢١).

(٤) السبكي، فتاوى ابن السبكي (ص٨).

هذا هو الموقف النظري لتقي الدين السبكي من حركة ابن تيمية، فلماذا لم يُشَكِّل تقي الدين السبكي لنفسه مساراً تجديدياً في الفقه خارج إطار مذهبه والمذاهب الأربعة، وهو ـ كما سبق في تقييم العلماء ـ قادر على أن يُركب له مذهباً جديداً؟

يجيب عن هذا السؤال الحافظ ولي الدين أبو زرعة العراقي الشافعي المذهب (ت٨٢٦هـ)، فقد تعرض لهذا السؤال، فقيل له: «لِمَ بقي التقي السبكي شافعياً مع أنه حاز من علوم الاجتهاد ما لم يحزه إمامه الشافعي؟»

فأجاب: «كان التقي قاضي القضاة، وابنه تاج الدين قاضياً بالشام، وبيده مع ذلك وظائف جلها موقوف على الشافعية، فلو ادعى الاجتهاد لسُلب منه جميع ذلك؛ فهذا هو السبب في عدم إعلانهم باجتهادهم المطلق، ونبذهم للمذاهب»[1].

إن أبا زرعة في جوابه السابق يُحيل إلى طبيعة العقل الفقهي المسيطر في ذاك الوقت، والذي يُحاصر الفقيه الذي يملك أداة الاجتهاد عن الخروج عن تلك المذاهب مما يعكس مدى تغوّل السلطة المذهبية واستيلائها على بعض مفاصل التأثير والحركة على المستوى الاجتماعي والسياسي وحتى الاقتصادي كما في الأوقاف، والخروج عن المذاهب سيؤدي لفقدان هذا النوع من المنصب المعرفي المذهبي والحرمان من الامتيازات الاجتماعية والاقتصادية!

وقد حاول ابنه التاج السبكي (ت٧٧٢هـ) أن يذكر لأبيه مجموعة من المسائل التي عدّها خاصة به، لكنها وحسب دراسة بعض الباحثين لا تعدو أن تكون موافقة لأحد الأوجه في المذهب[2].

ويزداد هذا المعنى وضوحاً عندما ينتصر تقي الدين السبكي نفسه لذات الفكرة التي ترى عدم جواز الخروج عن المذاهب الأربعة، والتي جاء ابن تيمية ناقداً لها على المستوى النظري، ومخالفاً لها على المستوى التطبيقي، مما شكَّل عنه نظرة خاصة في تقييم عقله الفقهي عند عدد ممن تعرض لترجمته والتعريف بشيء من سيرته، وهذا هو المحدد الثالث من محددات البحث عن معنى التصحيح عند ابن تيمية.

---

(١) انظر: در الغمام الرقيق برسائل الشيخ السيد أحمد بن الصديق الغماري، جمع عبد الله التليدي (ص٤٠)، وانظر: آراء أبي الحسن السبكي الاعتقادية، عجلان العجلان (١٠٠).

(٢) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى (١٠: ٢٢٦)، وانظر: آراء أبي الحسن السبكي الاعتقادية، عجلان العجلان (١٠٠).

(٣)

ابن تيمية في عيون ناقديه

مما يُساعد على فهم طبيعة التصحيح الفقهي عند ابن تيمية، النظر في كيفية توصيف (العقل التيمي) في كتب التراجم والسِّير التي تعرضت لترجمته، فمن يُقَلِّب النظر في غالب التراجم التي كتبها العارفون بابن تيمية يلحظ أن ثمة معادلة مركبة يُمكن أن تُشكّل نقطة الارتكاز لمواقف الفقهاء تجاه ابن تيمية، وتكمن هذه المعادلة في التالي:

الاعتراف والإقرار التام بمدى سعة اطلاع ابن تيمية، وذكائه ومعرفته بمواطن الخلاف والإجماع مع التنبيه على خروجه عن السائد في التراث الفقهي بمسائل وانفرادات غريبة وربما منكرة.

تتكرر هذه المعادلة، وإن بصيغٍ متنوعة، بين تلميذه المقرب، وقرينه الموالي، وخصمه المعادي.

فبينما نجد تلميذه الذهبي (ت٧٤٨هـ) يؤكد تضلعه في الفقه وأنه «أقبل على الفقه ودقائقه وقواعده وحججه، والإجماع والاختلاف؛ حتى كان يُقضى منه العجب إذا ذكر مسألة من مسائل الخلاف، ثم يستدل ويرجح ويجتهد، وحق له ذلك، فإن شروط الاجتهاد قد اجتمعت فيه».

تجده يُقرّ مع ذلك بأن: «له مسائل غريبة، نيل من عرضه لأجلها»[١].

ويقول في موطن آخر: «وقد انفرد بفتاوى نيل من عرضه لأجلها، وهي مغمورة في بحر علمه. فالله يسامحه ويرضى عنه، فما رأيت مثله. وكل يؤخذ من قوله ويترك. فكان ماذا؟!»[٢].

والأمر ذاته عند ابن رجب (ت٧٩٥هـ) حيث يؤكد تمكُّنه في الفقه بقوله: «أخذ الفقه والأصول عن والده... وبرع في ذلك، وناظر... وأحكم أصول الفقه، والفرائض...»[٣].

لكنه يعود ليؤكد على ما أنكر عليه من تفردات فيقول: «وكذلك كثير من العلماء من الفقهاء والمحدثين والصالحين كرهوا له التفرد ببعض شذوذ المسائل التي أنكرها السلف على من شذ بها، حتى إن بعض قضاة العدل من أصحابنا منعه من الإفتاء في ذلك»[٤].

---

(١) الذهبي، ذيل العبر (الجامع ص٢٧٦).

(٢) الذهبي، تذكر الحفاظ (الجامع ص٢٧٤ ـ ٢٧٥).

(٣) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة (الجامع ص٤٦٤).

(٤) المرجع السابق (الجامع ص٤٧٣).

أما الصفدي ـ وهو يُصنَّف كأحد النقادين له ـ فيقول: «وأما المذاهب الأربعة فإليه في ذلك الإشارة، وعلى ما ينقله الإحاطة والإدارة.

وأما نقل مذاهب السلف، وما حدث بعدهم من الخلف؛ فذاك فنه، وهو في وقت الحرب مِحَنُّه».

ومع هذا التبجيل الجليل إلا أنه يستثني فيقول: «انفرد بمسائل غريبة، ورجح فيها أقوالاً ضعيفة عند الجمهور، كاد منها يقع في هوة، ويسلم منها لما عنده من النية المرجوة. والله يعلم قصده وما يترجح من الأدلة عنده»[(١)].

وعند الانتقال إلى مقولات الأقران فإن ابن الوردي (ت٧٤٩هـ) ـ وهو أحد الذين جالسوه وناقشوه ـ يصفه لنا بقوله: «وله باعٌ طويلٌ في معرفة مذاهب الصحابة والتابعين، قلَّ أن يتكلم في مسألة إلا ويذكر فيها مذاهب الأربعة، وقد خالف الأربعة في مسائل معروفة، وصنف واحتج لها بالكتاب والسُّنَّة»[(٢)].

ثم يقول في المقابل: «وأعان أعداءه على نفسه بدخوله في مسائل كبار لا تحتملها عقول أبناء زماننا ولا علومهم؛ كمسألة التكفير في الحلف بالطلاق، ومسألة أن الطلاق بالثلاث لا يقع إلا بواحدة، وأن الطلاق في الحيض لا يقع»[(٣)].

ويسير المؤرخ أحمد بن يحيى العُمري (ت٧٤٩هـ) على نفس المعادلة السابقة فيصفه في «مسالك الأبصار» بأنه: «العلامة الحجة المجتهد، شيخ الإسلام نادرة العصر عَلَم الزُّهاد... جمع أشتات المذاهب، ونقل عن أئمة الإجماع فمن سواهم مذاهبهم المختلفة واستحضرها»[(٤)].

ثم يحكي ما وقع به من محن وأنها بسبب «حله لقواعد كثيرة من نواميس القدماء... وما أفتى به آخراً في مسألتي الزيارة والطلاق...»[(٥)]. ويقول في سياق بيانه لسبب الهجوم عليه: «لتعمده للخلاف، وتقصده بغير طريق الأسلاف، وتقويته للمسائل الضعاف...»[(٦)].

وهذا أحد معارضيه شمس الدين محمد الوادي آشي (ت٧٤٩هـ) يصفه بأنه: «مفتي الشام، ومحدثه، وحافظه» ثم يُعقب ذلك بقوله: «ويركب شواذ الفتاوى، ويزعم أنه مصيب»[(٧)].

---

(١) الصفدي، أعيان العصر وأعوان النصر (الجامع ص٣٤٨).

(٢) ابن الوردي، تتمة المختصر في أخبار البشر (الجامع ص٣٣٣).

(٣) المصدر السابق (الجامع ص٣٣٦).

(٤) شهاب الدين العمري، مسالك الأبصار (الجامع ص٣١٢ ـ ٣١٣).

(٥) المصدر السابق (الجامع ص٣١٦).

(٦) المصدر السابق (الجامع ص٣١٦).

(٧) شمس الدين آشي، برنامج ابن جابر الوادي آشي (الجامع ص٣٤٨).

إذن نحن أمام قضيتين متقابلتين أمام فقيه، عالم، وواسع الاطلاع بمواطن الخلاف والإجماع، وفي المقابل أمام فقيه ـ بحسب كلام ناقديه ـ تفرد بمسائل غريبة وشاذة ومنكرة.

وهذا التقابل هو الذي من خلاله تحوَّل ابن تيمية إلى شخصية جدلية في ذاك الزمن، يقول الحافظ ولي الدين أبو زُرعة العراقي (ت٨٢٦هـ) في خلاصة تجربة ابن تيمية: «وأما الشيخ تقي الدين ابن تيمية.. لكنه كما قيل فيه: (علمه أكثر من عقله)، فأداه اجتهاده إلى خرق الإجماع في مسائل كثيرة قيل: إنها تبلغ ستين مسألة فأخذته الألسنة بذلك، وتطرق إليه اللوم وامتحن بهذا السبب، وأسرع علماء عصره في الرد عليه وتخطئته وتبديعه، ومات مسجوناً بسبب ذلك. والمنتصر له يجعله كغيره من الأئمة لا تضره المخالفة في مسائل الفروع إذا كان ذلك عن اجتهاد، لكن المخالف له يقول: ليست مسائله كلها فروعاً بل كثير منها في الأُصول، وما كان من الفروع فما كان يسوغ له المخالفة فيها بعد انعقاد الإجماع عليها. ولم يقع للأئمة المتبوعين مخالفة في مسائل انعقاد الإجماع عليها قبله، بل لم يقع لأحد منه إلا وهو مسبوق به عن بعض السلف كما صرّح به غير واحد من الأئمة، وما أبشع مسألتي ابن تيمية في الطلاق والزيارة، وقد رد فيهما معاً الشيخ الإمام تقي الدين السبكي وأفرد ذلك بالتصنيف فأجاد وأحسن»[1].

(٤)
معادلة التصحيح

كنتيجة عامة من خلال تلك المحددات الثلاثة (زمن التصحيح، قيمة الخصوم العلمية، توصيف كتب التراجم الإجمالي لعقل ابن تيمية) = يمكن القول: أن معنى التصحيح الذي تميزت به حركة ابن تيمية يتجلى في صياغة معادلة التجديد الفقهي بناء على أربعة مواصفات: الاتصال بالمدونة الفقهية، والتجديد فيها بأدوات الفقيه، والاستقلال في النظر الذي يجعله منفتحاً على المدارس الفقهية المتعددة خارج إطار المذاهب الأربعة، والاعتراف بجميع تلك الاجتهادات الفقهية السائغة من غير مصادرة ولا إقصاء.

فالكثير يُقرُّ له بسعة اطلاعه، وعمق أدواته، وهذا ما يجعلنا نذكر من مواصفات تجديده: الاتصال بالمدونة الفقهية والتجديد بأدوات الفقيه.

---

(١) ولي الدين العراقي، الأجوبة المرضية عن الأسئلة المكية، دراسة وتحقيق: محمد تامر، مكتبة التوعية الإسلامية، القاهرة (١: ٩٣ ـ ١٠٠).

والكثير ـ كذلك ـ يقرُّون بتفرداته في اختياراته والتي يقرؤها معارضوه على أنها شذوذات، ويقرؤها موافقوه على أنه قدر من الاجتهاد والاستقلال في النظر، والانفتاح على المدارس الفقهية المتعددة.

يفارق ابن تيمية في الوصف الأول وهو: الاتصال بالمدونة الفقهية = مدرسة القطيعة مع التراث والتي تجعل التصحيح مشروطاً بهذه القطيعة.

ويفارق في الوصف الثاني وهو: التجديد فيها بأدوات الفقيه والتي تمثل الإطار الاستدلالي للعقل/النظام الفقهي المنهجي = المدرسة التي تريد أن تشتغل في تلك المدونة بأدوات منهجية مستعارة من منظومات أجنبية عنها وليست متناسبة مع طبيعة البحث فيها.

ويفارق في الوصف الثالث وهو: الاستقلال في النظر والانفتاح على المذاهب المتعددة = مدرسة التقليد أو الاجتهاد الضيق، والتي تريد من ابن تيمية إما أن يبقى محصوراً في مذهب واحد أو في أربعة مذاهب فقط.

ويُفارق في الوصف الرابع وهو: الاعتراف بجميع تلك الاجتهادات الفقهية السائغة من غير مصادرة ولا إقصاء = المدرسة التي تُصادر اجتهادات المذاهب الفقهية المعتبرة باسم الدليل والنص، فبمجرد اعتقادها في اختيارها الفقهي أنه الحق تسوِّغ لنفسها مصادرة وإقصاء اجتهادات الآخرين.

ويمكن إجمالاً أن نقول: إن التصحيح الفقهي الذي كان يمارسه ابن تيمية كان يتم وفقاً لمعادلة (الاتصال بالمدونة الفقهية مع شرط النظر والاستدلال) لا على معادلة (الاتصال بها مع شرط الالتزام بالمذاهب الأربعة)، كما يقول الذهبي (ت٧٤٨هـ): «وله الآن عدة سنين لا يفتي بمذهب معين بل بما قام عليه الدليل عنده»[(١)].

إن ابن تيمية يريد من خلال حركته أن ينقل العقل الفقهي من مستوى تعطيل العقل وهو (التقليد لمذهب واحد) ومن مستوى العقل المحاصر وهو (التفكير داخل إطار أربعة مذاهب)، إلى التفكير الأكثر اتساعاً وانفتاحاً على التراث الفقهي، يُشير إلى هذا المعنى تلميذه ابن القيم وهو يُحلل طبيعة موقف المعارضين من أستاذه في فتوى الطلاق فيقول: «وقد بين أن الأمة لم تجمع على لزومه، وحكاه شيخ الإسلام عن جماعة من العلماء الذين سمت هممهم وشرفت نفوسهم فارتفعت عن حضيض التقليد المحض إلى أوج النظر والاستدلال، ولم يكن مع خصومه ما يردون به عليه أقوى من الشكاية إلى السلطان»[(٢)].

---

(١) ابن عبد الهادي، العقود الدرية في مناقب أحمد ابن تيمية (ص١٦٨) تحقيق علي العمران.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين (٤ : ١١٤).

يكشف ابن تيمية من خلال نموذجه الذي يُقدمه للتصحيح أن الالتزام بأدوات الفقيه والتي تمثل الإطار الاستدلالي للعقل/النظام الفقهي المنهجي والاشتغال فيه لا يقف حاجزاً أمام القدرة على ممارسة عملية التصحيح، وإنما يقف هذا النموذج حاجزاً أمام اللامنهجية الفوضوية التي تمارس باسم (التصحيح) و(التجديد).

وفي المقابل فإنه يكشف عن مراجعة نقدية لمنهجيات مدرسة التقليد ـ كما يسميها ابن القيم ـ أو مدرسة الاجتهاد الضيق، وكثير من ممارساتها، والتي كانت تتم باسم الوقوف ضد الشذوذ والانحراف المنهجي.

ويصل في النهاية إلى أن ثمة مساحات واسعة يمكن لعقل الفقيه أن يشتغل ويتحرك فيها ومن خلالها، وليس كما يُظن أن دور الفقيه اليوم هو مجرد الاجترار والنقل والتكرار، فالعقل الفقهي عند ابن تيمية أوسع من أن يُحصر في أربعة مذاهب، يقول في ذلك: «وأما أقوال بعض الأئمة كالفقهاء الأربعة وغيرهم؛ فليست حجة لازمة، ولا إجماعاً باتفاق المسلمين»[1]، لكنه أيضاً لا يمكن أن ينطلق هكذا بدون أدوات ضابطة ومتناسبة مع الموضوع الذي تبحث فيه، كما سيأتي في بيان حدود نظريته.

فالفقيه عند ابن تيمية يمكنه أن يمارس عملياته الواسعة من التصحيح وهو لم يزل متصلاً مع تراثه وليس منقطعاً عنه، ولكنه الاتصال المنفتح وليس المنغلق، الاتصال بالأداة الفقهية وليس بأدوات أجنبية عن الحقل الفقهي.

وبذلك يمكن أن نفهم بشكل أكبر طبيعة تركيب النظرية التي ينتمي إليها ابن تيمية في التصحيح، والتي تُبرز شيئاً من امتيازه الذي كان وراء اختيار ابن تيمية كحالة دراسة؛ لأن قراءة ابن تيمية ظلَّت محصورة في كثير من الأحيان بين مدرستين: فبينما لا ترى فيه مدرسة إلا (الفقيه الحنبلي الأصولي)، نجده عند مدرسة أخرى وهي مدرسة التمذهب، خارجاً عن مذاهب الأئمة متتبعاً لشذوذات المسائل وغرائبها.

وكل واحدة من هاتين القراءتين يؤثر في مسار رؤيتها = النظر لابن تيمية من خلال المثال، والباحث إذا حكَّم المثال فسيجد أمامه مثالاً لابن تيمية يُعبر عن موقف شديد من مسألة فقهية معينة، وقد تجد لابن تيمية موقفاً آخر يرى فيه المخالف خروجاً عن الإجماع.

ويمكن أن يظن بعض القراء أن هذه الدراسة وقعت في ذات المشكلة التي وقعت فيها تلك المدارس وهي النظرة لابن تيمية من خلال (المثال) وهو فتوى الطلاق؛ لكن الأمر ليس كذلك، فهي تؤكد منذ البداية: أنها لا تقرأ مسألة الطلاق كمثال، تُحمّله

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٠ : ٢٠).

كل معاني التصحيح، وإنما تنظر للمسألة كتجربة استطاع ابن تيمية من خلالها أن يُقرر مجموعة من النظريات التي يظهر من خلالها منهجه وتفكيره الفقهي، بمعنى البحث هنا عن البُعد المنهجي الذي كان يقرره ابن تيمية وهو يتحاور مع خصومه في هذه التجربة، ولذلك سيكون من مهمة القسم الثاني عن النظرية التأكيد على اتساق نظرية ابن تيمية في أبواب الفقه الأخرى مع ذات الرؤية التي يُقررها في مسألة الطلاق.

ثانياً
خصوصية التجربة

تحدثنا عن الخط العام لمعنى حركة التصحيح الفقهي عند ابن تيمية، ونحن بحاجة إلى استجلاء هذا المعنى في تجربة ابن تيمية مع فتوى الطلاق؛ لأن الحركات التي صنعت حالة من التغيير والتصحيح عادةً ما تحمل معها من الخصائص ما لا تحمله غيرها من الحركات، الأمر الذي يصنع منها أنموذجها الخاص والذي يحمل إشعاعه عبر التاريخ ليُؤثر، ويُدْرَس، ويُدرَّس من بعد ذلك.

من هنا يُشرع السؤال حول حركة ابن تيمية التصحيحية الفقهية ـ خصوصاً تجربته مع فتوى الطلاق ـ هل فيها ما يدعو لترقيتها كـ(تجربة) فيه من الإلهام والتجديد الذي يستدعي النظر والتحليل والدراسة؟

هل يمكن أن تتحول مسألة فقهية أو مسائل فقهية معدودة إلى تجربة خاصة في التصحيح؟

في سبيل البحث عن جواب لهذا السؤال، يمكننا القول ـ كنتيجة استباقية يحتاج البحث أن يثبت صدقها ـ أنه قد احتفت بهذه التجربة خصوصيتان ترفع من سقف أهميتها، ويمكن أن تصنع منها نموذجاً قلَّ أن يتكرر في السياق الفقهي العام، هاتان الخصوصيتان هما:

الخصوصية الأولى وهي الامتياز الفقهي الذي اتصف به عقل ابن تيمية.. وقد سبق أن تحدثنا عنها في فقرة (التصحيح بأي معنى؟).

وأما الخصوصية الثانية فهي تتعلق بخصوصية تجربة فتوى الطلاق.

بعبارة أخرى وبصيغة استفهامية: نحن أجبنا في الفقرة السابقة عن سؤال: لماذا ابن تيمية؟ ونحتاج أن نجيب هنا عن السؤال الآخر: لماذا فتوى الطلاق؟

في النقاط التالية سنحاول أن نقترب أكثر من هذه المسألة لنجيب عن سؤال خصوصية التجربة:

(١)
فتوى الطلاق من الفرع إلى الرمز

لعل من الصعب تَفَهُّم حجم أهمية التجربة التي خاضها ابن تيمية حول هذه المسألة دون إدراك الملابسات والأنساق التي ساهمت في تحويلها إلى مسألة رمز.. ومسألة شعار.. ومسألة امتحان.

عادة ما يقتصر النظر في الخلاف الفقهي على تحديد مساحة الراجح والمرجوح من هذا الخلاف ولا يكاد يتعداها إلى مساحات أخرى.

ولكن بخصوص هذه المسألة أخذ فيها الخلاف بُعداً آخر يُعبِّر عن خلاف في طريقة التعامل مع البحث الفقهي، والقدرة على التحرير، والشجاعة في النقد والتصحيح.

ما يحتف بهذه المسألة يجعل منها مثالاً شديد الخصوصية، ما يعني أننا أمام مسألة يحتف بها التحدي العلمي من جوانب عديدة، يمكن أن نحكي هنا مجمل ما اختصت به هذه المسألة ونؤجل تفاصيل هذه الخصائص وكيفية معالجة ابن تيمية لها إلى موطنها المناسب من هذا البحث.

ومن المهم في سياق درْك قيمة المسألة استحضار أن ابن تيمية منتسب إلى المذهب الحنبلي، ويُعظِّم مذهبه، وهو كذلك يُعظِّم المذاهب الأربعة، ويعتبر الإجماع حجة شرعية، وينكر الشذوذ في الأقوال الفقهية.

إذا استحضرنا هذا؛ فجملة الأمور النظرية التي احتفت بهذه المسألة يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

أولاً: الاختيارات الفقهية التي اختارها ابن تيمية في هذا الموضوع تخالف مدرسته الخاصة التي ينتمي إليها وهي المدرسة (الحنبلية)، والتي قررت في هذه المسائل رأياً مخالفاً للرأي الذي يختاره.

ففي مسألة الحلف بالطلاق يخالف ابن تيمية الرأي المستقر في المذهب الحنبلي، حيث يرى الحنابلة أن الحلف بالطلاق أو تعليق الطلاق يقع متى ما تحقق الشرط والتعليق دون نظر إلى قصد الزوج[١].

بينما يرى ابن تيمية أن: «الأصل في هذا النظر إلى مراد المتكلم ومقصوده، فإن

---

(١) المغني (١٠: ٤١٠)، الكافي (١: ١٨٩)، الإفصاح (٢: ١٤٨)، الإنصاف (٩: ٦٠).

كان غرضه أن تقع هذه الأمور وقعت منجزة أو معلقة أو عند وقوع الشرط، وإن كان مقصوده أن يحلف بها ـ وهو يكره وقوعها ـ إذا حنث ـ فهذا حالف لا موقع لها، فيكون قوله من باب اليمين لا من باب التطليق»[1].

وكذا في مسألة الطلاق الثلاث فهو يخالف مذهبه الحنبلي[2]، حيث يقول: «فإذا طلق ثلاثاً فهل يلزمه الثلاث؟ أو واحدة؟ فيه قولان: أظهرهما أنه لا يلزمه إلا واحدة»[3].

ثانياً: الاختيارات التي اختارها ابن تيمية في هذا الموضوع اختيارات تخالف المعتمد في المذاهب الفقهية الأخرى بالإضافة إلى مذهبه الحنبلي، وهو القول الذي استقرت عليه أقوال المذاهب الفقهية في وقته.

ففي مسألة الحلف بالطلاق خالف إضافة إلى مذهبه الحنبلي جميع المذاهب الفقهية الأخرى (الأحناف[4] ـ المالكية[5] ـ الشافعية[6]).

وكذا في مسألة الطلاق الثلاث خالف فيها (الأحناف[7] ـ المالكية[8] ـ الشافعية[9]).

وثالثاً: القول الذي اختاره ابن تيمية منسوب إلى الشذوذ، يقول ابن بطال المالكي (ت٤٤٩هـ) في شرحه على البخاري: «اتفق أئمة الفتوى على لزوم إيقاع طلاق الثلاث في كلمة واحدة فإن ذلك عندهم مخالف للسنة وهو قول جمهور السلف **والخلاف في ذلك شذوذ** وإنما تعلق به أهل البدع ومن لا يُلتفتُ إليه لشذوذه عن الجماعة التي لا يجوز عليها التواطؤ على تحريف الكتاب والسُّنَّة»[10].

والأمر نفسه عند ابن رشد المالكي الجد (ت٥٢٠هـ) في مسألة الطلاق الثلاث: «لا يشذُّ في ذلك إلا من لا يُعتد بخلافه»[11].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣٣: ٦٠).

(٢) المغني (١٠: ٣٣٤)، المحرر (٢: ٥١)، الفروع (٥: ٣٧١)، الإنصاف (٨: ٤٥٣)، شرح منتهى الإرادات (٣: ١٢٤).

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣٣: ١٣٠).

(٤) الهداية (١: ٢٥١)، تبيين الحقائق (٢: ٢٣٥)، الاختيار (٣: ١٤٠).

(٥) المقدمات (٢: ٢٦٣)، بداية المجتهد (٢: ٧٩)، القوانين الفقهية (٣٠٠).

(٦) المهذب (٢: ٨٨)، الحاوي الكبير (١٠: ٢٨٩)، روضة الطالبين (٦: ١٠٥).

(٧) المبسوط (٧: ٥٧)، بدائع الصنائع (٣: ٩٦)، فتح القدير (٣: ٤٦٩)، تبين الحقائق (٢: ١٩١).

(٨) الكافي (٢: ٥٧٣)، التفريع (٢: ٧٣)، المعونة (٢: ٨٣٦)، المقدمات (٢: ٧٦)، بداية المجتهد (٢: ٦١).

(٩) الأم (٥: ١٩٥)، المهذب (٢: ٧٩)، الحاوي (١٠: ١٢٢)، روضة الطالبين (٦: ١٠).

(١٠) ابن بطال، شرح البخاري (٩: ٣٩٠).

(١١) ابن رشد، المقدمات الممهدات (٣٨٥).

وينتهي وصف فتوى الطلاق الثلاث عند أحمد بن يوسف المرداوي الحنبلي (ت٨٥٠هـ) إلى اعتبار المفتي به فاسقاً، حيث يقول: «فالمفتي بذلك فاسق لا يحل له أن يتكلم في مسألة في العلم البتة لأنه جاهل بالعلم الشريف لا يسمع منه ولا يلتفت إلى قوله، وقوله زور وبهتان»[١].

ورابعاً: الاختيارات التي اختارها ابن تيمية في هذا الموضوع اختيارات تخالف الإجماعات التي حكاها عدد كثير من الفقهاء:

ففي مسألة الحلف بالطلاق: يقول تقي الدين السبكي: «وقد اجتمعت الأمة على وقوع الطلاق المعلَّق، سواء كان على وجه اليمين أو لا على وجه اليمين، هذا مما لم يختلفوا فيه وإجماع الأمة معصوم من الخطأ.

وكل من قال بهذا من العلماء لم يفرِّق بين المعلَّق على وجه اليمين أو لا على وجه اليمين، بل قالوا: الكلُّ يقع.

وقد نقل إجماع الأمة على ذلك أئمة لا يرتاب في قولهم، ولا يتوقف في صحة نقلهم.

فممن نقل ذلك الإمام الشافعي ﷺ، وناهيك به فإنه الإمام القرشي الذي ملأ طباق الأرض علماً، وثناء الإمام أحمد ﷺ على الشافعي معروف، وتبعيته له ومشيه في ركابه وأخذه عنه مشهور.

وممن نقل الإجماع على هذه المسألة الإمام المجتهد أبو عبيد، وهو من أئمة الاجتهاد كالشافعي وأحمد وغيرهما.

وكذلك نقله أبو ثور وهو من الأئمة أيضاً.

وكذلك نقل الإجماع على وقوع الطلاق الإمام محمد بن جرير الطَّبري، وهو من أئمة الاجتهاد أصحاب المذاهب المتبوعة.

وكذلك نقل الإجماع الإمام أبو بكر بن المنذر.

ونقله أيضاً الإمام الرباني المشهور بالولاية والعلم محمد بن نصر المروزي.

ونقله الإمام الحافظ أبو عمر بن عبد البر في كتابيه «التمهيد» و«الاستذكار»، وبسط القول فيه على وجهٍ لم يبق لقائل مقالاً.

ونقل الإجماع الإمام ابن رشد في كتاب «المقدمات» له.

ونقله الإمام الباجي في «المنتقى»، وغير هؤلاء من الأئمة...

وأما أبو حنيفة والشافعي ومالك وأتباعهم فلم يختلفوا في هذه المسألة، بل كلهم نصُّوا على وقوع الطلاق وهذا مستقر بين الأمة.

---

(١) عبد الرحمٰن العليمي، المنهج الأحمد في تراجم أصحاب أحمد (٥: ٢٣٦).

والإمام أحمد أكثرهم نصاً عليها، فإنه نص على وقوع الطلاق ونص على أن يمين الطلاق والعتاق ليست من الأيمان التي تكفر ولا تدخل فيها الكفارة، وذكرَ العتقَ وذكر الأثر الذي استدل به ابن تيمية فيه، وهو خبر ليلى بنت العجماء، الذي بنى ابن تيمية حجَّته عليه وعلَّله وردَّه، وأخذ بأثر آخر صحَّ عنده، وهو أثر عثمان بن حاضر، وفيه فتوى ابن عمر وابن عباس وابن الزبير وجابر ﭬ بإيقاع العتق على الحانث في اليمين به، ولم يعمل بأثر ليلى بنت العجماء، ولم يُبقِ في المسألة إلباساً ﭬ، بل كان قصده الحق.

وإذا كانت الأمة مجمعة على وقوع الطلاق لم يجز لأحد مخالفتهم، فإن الإجماع من أقوى الحجج الشرعية، وقد عصم الله هذه الأمة من أن تجتمع على الخطأ فإن إجماعهم صواب. ودل الكتاب والسُّنَّة على أنه لا يجوز مخالفة الإجماع قال الله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾، فقد توعد على مخالفة سبيل المؤمنين واتباع غير سبيلهم بهذا الوعيد العظيم، ومخالف إجماع الأمة متبع غير سبيل المؤمنين فكيف يعتبر قوله؟!»[(١)].

إلى هذا الحد يعتبر التقي السبكي هذه المسألة مُحْكَمة، وهذا وجه وصفنا للمسألة بـ(المسألة الصلبة) في مقابل المسائل الظنية والنسبية والمتأرجحة في النظر والرأي بين الفقهاء، فإن الشأن في الخلاف فيها يسير وربما لن يحدث جلبة تستدعي الإشهار التاريخي لها.

ويوافق السبكي على حكاية هذا الإجماع عدد غير قليل من العلماء، وهذه بعض نصوصهم:

١ ـ يقول أبو ثور (ت٢٤٦هـ): «فكل يمين حلف بها الإنسان فحنث فعليه الكفارة على ظاهر الكتاب إلا أن مجتمع الأمة على أنه لا كفارة عليه في شيء ما، ولم يجمعوا على ذلك إلا في الطلاق فأسقطنا عن الحالف بالطلاق الكفارة وألزمناه الطلاق للإجماع وجعلنا في العتق الكفارة لأن الأمة لم تجمع على أن لا كفارة فيه»[(٢)].

٢ ـ ويقول ابن المنذر (ت٣١٨هـ): «وأجمعوا على أن الرجل إذا قال لامرأته: إذا حضت فأنت طالق، أنها إذا رأت الدم يقع عليها الطلاق»[(٣)].

---

(١) تقي الدين السبكي، الدرة المضية (ص١٣).

(٢) المصدر السابق (٥: ١٨٢).

(٣) ابن المنذر، الإجماع (ص٤٤)، وماذكره ابن المنذر هو نوع من التعليق الذي يدخله الفقهاء في مسألة الحلف بالطلاق.

٣ ـ ويقول أبو جعفر النحاس (ت٣٣٨هـ): «إذا قال لامرأته: أنت طالق إذا كان كذا، فوقعت الصفة، طلقت بإجماع»[١].

٤ ـ ويقول أبو عمر ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ): «ولا خلاف بين علماء الأمة سلفهم وخلفهم أن الطلاق لا كفارة فيه وأن اليمين بالطلاق كالطلاق على الصفة وأنه لازم مع وجود الصفة»[٢].

ويقول أيضاً: «فإن حلف بطلاق فقد أجمعت الأمة على أن الطلاق لا كفارة له وأنه إن حنث في يمينه فالطلاق لازم له»[٣].

٥ ـ ويقول ابن رشد الجد المالكي (ت٥٢٠هـ): «لا اختلاف بين أحد من العلماء أن الرجل إذا حلف بطلاق امرأته على نفسه، أو على غيره، أن يفعل فعلاً، أو لا يفعله، أن اليمين، لازمة له، وأن الطلاق واقع عليه في زوجته إذا حنث في يمينه»[٤].

٦ ـ ويقول برهان الدين المرغيناني (ت٥٩٣هـ): «وإذا أضافه إلى شرط وقع عُقيب الشرط، مثل أن يقول لامرأته: إن دخلت الدار فأنت طالق وهذا بالاتفاق»[٥].

وكذلك الأمر بالنسبة لمسألة الطلاق بالثلاث، فقد نُقل الإجماع فيها عن أكثر من عشرين عالماً، منهم:

١ ـ أبو عبيدة (ت٢٢٤هـ)، حيث يحكي عنه ابن رجب في جامع العلوم والحكم قوله: «الوقوع هو الذي عليه العلماء مجمعون في جميع الأمصار حجازهم وتهامهم ويمنهم وشامهم وعراقهم ومصرهم»[٦].

٢ ـ ويقول ابن المنذر (ت٣١٨هـ): «وأجمعوا على أنه إن قال لها: أنت طالق ثلاثاً إلا ثلاثا أنها تطلق ثلاثا»[٧].

٣ ـ ويقول الجصاص الحنفي (ت٣٧٠هـ): «فالكتاب والسُّنَّة وإجماع السلف توجب إيقاع الثلاث معا»[٨].

٤ ـ ويقول ابن بطال المالكي (ت٤٤٩هـ): «اتفق أئمة الفتوى على لزوم إيقاع طلاق الثلاث في كلمة واحدة فإن ذلك عندهم مخالف للسنة وهو قول جمهور السلف

---

(١) أبو جعفر النحاس، الناسخ والمنسوخ (ص٢٣٠).
(٢) ابن عبد البر، التمهيد (٢٠: ٩٠).
(٣) ابن عبد البر، الاستذكار (٥: ١٨١).
(٤) مقدمات ابن رشد، بهامش المدونة (٢: ٢٠٥).
(٥) المرغيناني، الهداية (٢: ٢٤٣).
(٦) ابن رجب، جامع العلوم والحكم (ص٧٥).
(٧) ابن المنذر، الإجماع (ص١٠٣).
(٨) الجصاص، أحكام القرآن (٢: ٨٦).

والخلاف في ذلك شذوذ وإنما تعلق به أهل البدع ومن لا يُلتفتُ إليه لشذوذه عن الجماعة التي لا يجوز عليها التواطؤ على تحريف الكتاب والسُّنَّة»[١].

٥ ـ ونقل الونشريسي المالكي (ت٩١٤هـ) عن أبي محمد الباجي (ت٤٧٤هـ) في رسالته الرد على من رأى الثلاث واحدة قوله: «وهو أمر أجمع عليه أهل الفتيا والأئمة بالأمصار كلها لم يختلف منهم فيه مختلف»[٢].

٦ ـ ويقول ابن رشد المالكي (ت٥٢٠هـ) بعد أن ذكر أن من طلق زوجته ثلاثا في كلمة واحدة وقع ثلاثاً: «وهو مذهب جميع الفقهاء وعامة العلماء لا يشذ في ذلك عنهم إلا من لا يعتد بخلافه منهم»[٣].

٧ ـ ويقول ابن العربي المالكي (ت٥٤٦هـ): «... وليس معناه ما يتوهمه المبتدعة والجهال من أن طلاق الثلاث إذا قالها الرجل في كلمة لا يلزم، وقد ضربت شرق الأرض وغربها، فما رأيت ولا سمعت أحداً يقول ذلك إلا الشيعة الخارجين عن الإسلام»[٤].

٨ ـ ويقول ابن عبد البر المالكي (ت٤٦٣هـ): «وقوع الطلاق مجتمعات غير متفرقات ولزومها، وهو ما لا خلاف فيه بين أئمة الفتوى بالأمصار»[٥].

٩ ـ ويقول ابن هبيرة الحنبلي (ت٥٦٠هـ): «واتفقوا على أن الطلاق الثلاث بكلمة واحدة أو بكلمات في حالة واحدة، أو في طهر واحد يقع؛ ولم يختلفوا في ذلك»[٦].

١٠ ـ وكذا ذكر الإجماع ابن قدامة الحنبلي (ت٦٢٠هـ): «إذا قال لامرأته: أنت طالق ثلاثا فهي ثلاث وإن نوى واحدة، لا نعلم فيه خلافا لأن اللفظ صريح في الثلاث والنية لا تعارض الصريح»[٧].

١١ ـ ويقول مجد الدين ابن تيمية (ت٦٥٢هـ) محرر مذهب الحنابلة بعد أن ساق أحاديث الباب: «وهذا كله يدل على إجماعهم على صحة وقوع الثلاث بالكلمة الواحدة»[٨].

---

(١) ابن بطال، شرح البخاري (٩: ٣٩٠).
(٢) الونشريسي، المعيار المعرب (٤: ٤٣٧).
(٣) ابن رشد، المقدمات الممهدات (ص٣٨٥).
(٤) ابن العربي، القبس (٢: ٧٢٧).
(٥) ابن عبد البر، الاستذكار (٦: ٤).
(٦) ابن هبيرة، الإفصاح (٢: ١٢١).
(٧) ابن قدامة، المغني (١٠: ٤٩٨).
(٨) المجد ابن تيمية، المنتقى مع نيل الأوطار (٦: ٢٧٢).

١٢ ـ وكذلك القرطبي المالكي (ت٦٧١هـ) يقول: «قال علماؤنا: واتفق أئمة الفتوى على لزوم إيقاع الطلاق الثلاث في كلمة واحدة»[(١)].

١٣ ـ ويقول الكاساني الحنفي (ت٦٨٧هـ): «وروينا عن عمر ﷺ أنه كان لا يؤتى برجل قد طلق امرأته ثلاثاً إلا أوجعه ضرباً، وأجاز ذلك عليه، وكانت قضاياه بمحضر من الصحابة ﷺ، فيكون إجماعاً منهم على ذلك»[(٢)].

١٤ ـ ويقول ابن جزي المالكي (ت٧٤١هـ): «وتنفذ الثلاث سواء طلقها واحدة بعد واحدة اتفاقاً أو جمع الثلاث في كلمة واحدة»، وقال: «الطلاق الرجعي والبائن، فأما البائن فهو في أربعة مواضع: وهي طلاق غير المدخول بها، وطلاق الخلع، والطلاق بالثلاث، فهذه الثلاثة بائنة اتفاقاً...»[(٣)].

١٥ ـ ويقول محمد بن عبد الرحمٰن (قاضي صفد) الشافعي (بعد ٧٨٠): «اتفق الأئمة على أن الطلاق في حيض لمدخول بها أو في طهر جامع فيه محرم؛ إلا أنه يقع، وكذلك جمع الطلاق الثلاث يحرم ويقع»[(٤)].

١٦ ـ ويقول الحافظ ابن حجر الشافعي (ت٨٥٢هـ): «وإيقاع الثلاث للإجماع الذي انعقد في عهد عمر على ذلك ولا يحفظ أن أحداً في عهد عمر خالفه في واحدة منهما... فالمخالف بعد هذا الإجماع مُنابذٌ له والجمهور على عدم اعتبار مَن أحدث الاختلاف بعد الاتفاق»[(٥)].

١٧ ـ ويقول العيني الحنفي (ت٨٥٥هـ): «لما خاطب عمر الصحابة بذلك فلم يقع منهم إنكار، صار إجماعاً»[(٦)].

١٨ ـ ويقول ابن الهمام الحنفي (ت٨٦١هـ): «إجماعهم ظاهر، فإنه لم يُنقل عن أحد منهم أنه خالف عمر ﷺ حين أمضى الثلاث»[(٧)].

١٩ ـ ويقول ابن نجيم الحنفي (ت٩٧٠هـ): «ولا حاجة إلى الاشتغال بالأدلة على رد قول من أنكر وقوع الثلاث جملة؛ لأنه مخالف للإجماع»[(٨)].

٢٠ ـ ويقول ملا علي القاري الحنفي (ت١٠١٤هـ): «فماذا بعد الحق إلا الضلال

---

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (٣: ١٢٠).
(٢) الكاساني، بدائع الصنائع (٤: ٢٠٧).
(٣) ابن جزي، القوانين الفقهية (٢٢٧).
(٤) محمد بن عبد الرحمٰن العثماني، رحمة الأمة في اختلاف الأئمة (٢٢٨).
(٥) ابن حجر، فتح الباري (٩: ٤٤١).
(٦) العيني، عمدة القاري (٢٠: ٢٣٣).
(٧) ابن الهمام، فتح القدير (٣: ٤٧٠).
(٨) ابن نجيم، البحر الرائق (٣: ٢٥٧).

وعن هذا قلنا: لو حكم حاكم بأن الثلاث بفم واحد واحدة لم ينفذ حكمه لأنه لا يسوغ الاجتهاد فيه فهو خلاف لا اختلاف»[1].

٢١ ـ ويقول مرتضى الزبيدي الحنفي (ت١٢٠٥هـ): «واختلفوا مع الاتفاق على الوقوع ثلاثاً هل يُكره أو يحرم أو يباح أو يكون بدعياً أو لا»[2].

٢٢ ـ ابن عابدين الحنفي (ت١٢٥٢هـ) ذكر الإجماع كما قال ابن الهمام[3].

٢٣ ـ ومثله نقل إجماع الصحابة الشيخ عبد القادر بن عمر الشيباني (ت١١٣٥هـ) وإبراهيم بن محمد بن ضويان (ت١٣٥٣هـ) الحنبليان في كتاب المعتمد في فقه أحمد[4].

بعد كل هذه الاعتبارات، يمكننا أن نفهم تصنيف ابن تيمية لرُتْبَة هذه المسألة عندما قال: «وهذه المسألة من المسائل الكبار»[5]، ونستطيع أن نفهم كذلك لماذا طالت وكثرت عنايته بها حتى قال: «وقد بسطت الكلام فيها في مواضع في نحو مجلدين»[6]، بل قال ابن العماد الحنبلي: «وله في ذلك مصنفات كثيرة لا تنحصر ولا تنضبط»[7].

أمام هذا النتاج الكثير يمكننا أن نجد جواباً على التساؤل الأبرز الذي يسيطر على عقل القارئ بعد أن يقرأ كل تلك المواقف للعلماء تجاه المسألة فيقول: كيف يمكن للفقيه أن يتحرك ويصحح ويختار قولاً مخالفاً لكل تلك الاعتبارات؟!

وعند الاقتراب أكثر من مسألة البحث تستوقف الناظر عدة مفارقات تستدعي التأمل والفحص/أو التحليل:

كيف يمكن لابن تيمية أن يخالف إجماعاً يتناقله أكثر من عشرين عالماً، ويُصر على المخالفة، وهو شديد الاعتراف بالإجماع؟

وكيف يمكنه أن يختار قولاً شاذاً ـ كما يصفه مخالفوه ـ، ويناقح عنه، وهو شديد الإنكار لشواذ المسائل؟

وكيف يمكنه ـ أيضاً ـ أن يختار قولاً هو من خصائص المبتدعة، وهو شديد المخالفة لهم؟

---

(١) ملا علي القاري، شرح المشكاة (٥: ٣٤٨).
(٢) الزبيدي، إتحاف السادة المتقين شرح إحياء علوم الدين (٦: ٢٢٠).
(٣) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين (٤: ٤٣٥).
(٤) الشيباني، ابن ضويان، المعتمد في فقه أحمد (٢: ٢٥٦).
(٥) ابن تيمية، جامع المسائل (١: ٣٦٧).
(٦) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٧) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب (الجامع ص٦٣٧).

ليس من غرض البحث الآن الجواب عن هذه التساؤلات، وإنما أردنا الكشف عن خصوصية المثال من الناحية العلمية، أمَّا كيف استطاع ابن تيمية التحرك في هذه المسألة؟ فهو ما نؤجله لمبحث قادم، فقصدنا هنا هو إظهار خصوصية هذه المسائل.

(٢)
جدل الطلاق من الفقه إلى العقيدة[١]

ليس غريباً في طبيعة الجدل الفقهي أن تتحول المسألة الفقهية من كونها مسألة خلافية سائغة إلى كونها مسألة عقيدة وعلامة من العلامات الفارقة بين طائفة وطائفة أخرى، ويقوى هذا الالتباس عندما تتبنى طائفة من الطوائف التي يحكم عليها الناظر بأنها من طوائف البدعة، وبالتالي: يصبح القول بها من خصائص تلك الطائفة، الأمر الذي يعني أن الاقتراب منها اقتراب من منطقة شديدة الخطورة.

لقد كان قدر مسألة الطلاق أن تكون كذلك، فقد اعتُبر القول الذي اختاره ابن تيمية في مسألة الطلاق الثلاث من خصائص أهل البدع، وهذا التصنيف للمسألة ضمن حقل أهل البدع كان حاضراً قبل عصر ابن تيمية، حيث يقول ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ) فيها: «وإنما يخالف في ذلك أهل البدع الخشبية وغيرهم من المعتزلة والخوارج عصمنا الله برحمته»[٢].

ويوافقه ابن العربي (ت٥٤٦هـ) فيقول: «.. وليس معناه ما يتوهمه المبتدعة والجهال من أن طلاق الثلاث إذا قالها الرجل في كلمة لا يلزم، وقد ضربت شرق الأرض وغربها، فما رأيت ولا سمعت أحداً يقول ذلك إلا الشيعة الخارجين عن الإسلام»[٣].

بل إن القائل بذلك عند ابن العربي يُعتبر من الخوارج حيث يقول: «القائل بهذا خارجي مبتدع في الإسلام بدعة عظيمة»[٤].

والأمر نفسه قد قيل منذ وقتٍ مبكر في اختيار آخر لابن تيمية عندما اختار أن طلاق الحائض لا يقع، فابن المنذر (ت٣١٨هـ) يحكي الإجماع في هذه المسألة وأنه لم

---

(١) يجري البحث هنا على ما هو شائع في تصنيف التعامل مع المسائل، وإلا فكون المسألة عقدية أو فقهية ليس وصفاً مؤثراً في درجة المسألة من حيث سوغُ الخلاف فيها من عدمه، ولا في درجة أهميتها، وقياس المسألة يرجع إلى ميزانها في النصوص بغض النظر عن هذه الإضافات الجانبية.

(٢) ابن عبد البر، التمهيد (٢٣ : ٣٧٨).

(٣) ابن العربي، القبس (٢ : ٧٢٧).

(٤) الونشريسي، المعيار المعرب (٤ : ٤٣٧).

يخالف فيها إلا أهل البدع: «وممن مذهبه أن الحائض يقع بها الطلاق. . كل من نحفظ من أهل العلم، إلا ناساً من أهل البدع، لا يُقتدى بهم»[1].

وكذلك ابن عبد البر في مسألة طلاق الحائض يقول: «وعلى هذا جماعة فقهاء الأمصار وجمهور علماء المسلمين وإن كان الطلاق عند جميعهم في الحيض بدعة غير سُنَّة فهو لازم عند جميعهم ولا مخالف في ذلك إلا أهل البدع»[2].

لكن ابن تيمية لم يُسَلِّم لمخالفيه بأن يُديروا هذا الجدل الفقهي بالمزاج العقدي أو يحولوا هذا النقاش من لغة الراجح والمرجوح إلى اللغة العقدية حيث الضلال والبدعة والانحراف.

لم يُسَلِّم ابن تيمية بتلك الأوصاف، ولم يمنعه إدراج البعض لهذه المسألة ضمن المتن العقدي أن يُخضعها للبحث العلمي ويكشف عن سبب هذا الالتباس.

فذهب ابن تيمية يكشف سرّ هذا الالتباس وهو أن مخالفيه ظنوا أن في المسألة إجماعاً ثم لم يجدوا قائلاً بهذا القول بعد ظنهم لهذا الإجماع إلا تلك المذاهب فنسبوا القول بها إليهم، وحذروا منه بناء على ذلك، حيث يقول: «فهؤلاء أفتوا فيمن أوقع الثلاث جملة أن تقع. واشتهر ذلك عند عامة العلماء حتى ظنه من ظنه إجماعاً، وصار نقيض ذلك يُحكى عن أهل البدع كالرافضة، ولهذا لمَّا ذُكر هذا القول عن الرافضة لأحمد قال: هذا قول سوءٍ، أو نحو ذلك»[3].

ويكشف في موطن آخر عن سر الإشكال فيقول: «لما كانت هاتان المسألتان ـ نكاح المتعة والطلاق ثلاث ـ مما ظهر القول فيهما عند الرافضة دون غيرهم، وظن ابن بطة أنه لا نزاع في ذلك بين أهل السُّنَّة، وأن خلاف الرافضة لا يعتد به كما هو أحد القولين لأصحابنا وغيرهم»[4].

وابن تيمية يخالف في كلا الأمرين اللذين من خلالهما وقع الالتباس في التعامل مع هذه المسألة، وهي: اختصاص الشيعة بهذا القول، وعدم الاعتداد بخلافهم.

فهو يخالف في كونهم اختصوا به، ويخالفهم في مسألة عدم الاعتداد بأقوالهم، على ما سيأتي تفصيله في القسم الثاني من النظرية في مبحث الخلاف الفقهي.

---

(١) ابن المنذر، الإشراف (١ : ١٤٣).

(٢) ابن عبد البر، التمهيد (١٥ : ٥٨).

(٣) ابن تيمية، جامع المسائل (١ : ٣٣٢).

(٤) ابن تيمية، كتاب العقود (ص٢٠٢).

(٣)

إشكال الطلاق من الهامش إلى المتن

«وهذه المسألة من المسائل الكبار، وقد بسطت الكلام عليها في مواضع في نحو مجلدين وأكثر»[١].

بهذه النظرة يُصنِّف ابن تيمية المسألة بأنها من المسائل الكبار، ويعود هذا التصنيف بحسب رؤية خصومه إلى كونها شديدة الحساسية لأنها تتعلق بواحدة من أهم المكونات الأساسية في المجتمع وهي الأسرة، فيرى خصومه أن آراء ابن تيمية الجديدة في موضوع (الطلاق) تهدد الكيان الأسري من جهة أنها تتساهل في استباحة الأعراض، كما يُعبر فقيه متقدم قبل زمن ابن تيمية في رسالته لأحد الفقهاء يستحثه على الوقوف ضد ذات القول الذي يوافقه ابن تيمية: «فإذا لم تقف أنت ومثلك، ذهب الناس وصاروا كلهم أولاد زنى!»[٢].

لكن ابن تيمية يرى أن تفسير رأيه بهذه الطريقة هو غاية في الجهل والضلال حيث يقول: «ومن قال: إنه من اتبع هذه الفتيا فولد له ولد بعد ذلك فهو ولد زنى: كان هذا القائل في غاية الجهل والضلال»[٣].

وابن تيمية يُقرُّ بحساسية المسألة وتعلقها بهذا الكيان الأسري، لكنه يقرؤها من زاوية أخرى، فهو لا ينظر إليها كمسألة جزئية فرعية، بل إنه عندما عاد لمراجعة أقوال الفقهاء في هذا الموضوع وجد أن المسألة أبعد من ذلك، فقد اكتشف أنَّ ثمة نسقاً عاماً ـ يحتاج إلى مراجعة ـ كان يشتغل في أذهان أولئك الفقهاء وهم يتكلمون في هذه الزاوية من روابط الأسرة سواء كان هذا النسق يشتغل في أذهانهم بوعي منهم أو دون وعي.

لقد وجد أن هذا الصنف من الفقهاء كانوا يُسهِّلون في الأحكام التي تؤدي إلى إنهاء الحياة الأسرية، ويُصَعِّبون في الأحكام التي تؤدي إلى الدخول إليها، وهذا عكس منطق الشريعة، فهم يُوقعون طلاق الثلاث ويوقعون الحلف بالطلاق، وطلاق الغضبان وطلاق السكران، ويتشددون في الألفاظ التي يتم من خلالها الموافقة على النكاح، ويشترطون عدالة الولي، وحضور شاهدين مبرزين، والكفاءة في النسب وغيرها، وهذا بحسب رؤية ابن تيمية منطق معاكس لمنطق الشريعة الذي يُسَهِّل في دخول الحياة حتى

---

(١) ابن تيمية، جامع المسائل (١: ٣٦٧)، ومجموع الفتاوى (٣٣: ٩٧).

(٢) الونشريسي، المعيار المعرب (٤: ٤٣٧).

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣٣: ١٤٤).

يدفعهم نحو بناء الأسرة ويُشدد من الخروج منها حتى لا تتمزق تلك الأسرة ويتفكك المجتمع، يقول في ذلك:

«والطلاق منهي عنه إلّا لحاجةٍ كما قد عُرِف، فالذي يُناسِب ذلك تيسيرُ حصول النكاح وتشديد حصول الطلاق، كما قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾، فأمر بالتعاون على ما يحب، ونهى عن التعاون على ما يكره.

وطائفة من الناس يعكسون الأمر، فتجدهم يشدّدون النكاح ويُصعِّبون صحتَه، فلا يوقعون ما يحبه الله إلّا بشرائط كثيرة، وكثير منها لا أصل له في الكتاب والسُّنَّة، كاشتراطِ بعضهم لفظَينِ معينَينِ، وهو الإنكاح والتزويج؛ واشتراط بعضهم أن يكون ولي المرأة عدلاً؛ واشتراط بعضهم حضورَ شاهدينِ عدلين مبرزينِ؛ واشتراط بعضهم في صحتِه الكفاءةَ في النسب والدين واليسار والصناعة والحرّية؛ واشتراط بعضهم أن يكون القبول عقب التلفظ بالإيجاب. وهذه الشروط ونحوها لا أصل لها، بل الأصول والنصوص تدلُّ على بطلان اشتراطها.

ثمَّ إن طائفةً من الناس يشدِّدون في انعقاده، ويُعيدون اللفظ على العاميّ مرتين أو ثلاثاً، ويزيدون على ما ذكره الفقهاء أموراً من جنس الوسواس الذي يزيدونه في نيات العبادات. ثم الطلاق الذي يبغضه الله لغير حاجة تجدهم سِراعاً إلى وقوعِه، فيُوقِعونه على المكرَه والسكران والحالف الحانث الناسي والمكره والجاهل وغير هؤلاء»[1].

بهذه النظرة الشمولية لمنطق هؤلاء الفقهاء لا تبدو المسألة هامشية عند ابن تيمية... إنها تحتاج إلى نظر وتصحيح ومراجعة، فقد أدت تلك الأقوال إلى تغيير نظرة الناس حول طبيعة العلاقة الأسرية، فـ«كَثُرَ اعتقاد الناس لوقوع الطلاق مع ما يقع من الضرر العظيم والفساد في الدين والدنيا بمفارقة الرجل امرأته»[2].

ويرى أن هذا يؤدي إلى الفساد في الدنيا فيقول:

«وأما ضرر الدنيا فأبين من أن يوصف، فإن لزوم الطلاق المحلوف به في كثير من الأوقات يوجب من الضرر ما لم تأت به الشريعة في مثل هذا قط. فإن المرأة الصالحة تكون في صحبة زوجها الرجل الصالح سنين كثيرة، وهي متاعه الذي قال فيها رسول الله: «**الدنيا متاع، وخير متاعها المرأة المؤمنة، إن نظرت إليها أعجبتك وإن أمرتها أطاعتك وإن غبت عنها حفظتك في نفسها ومالك**». وهي التي أمر بها النبي في قوله لما سأله المهاجرون: أي المال نتخذ؟ فقال: «**لسانا ذاكراً وقلباً شاكراً أو امرأة**

(١) ابن تيمية، جامع المسائل (١ : ٣٤٨).

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣٣ : ٣٨).

صالحة تعين أحدكم على إيمانه» رواه الترمذي، من حديث سالم بن أبي الجعد، عن ثوبان. ويكون منها من المودة والرحمة ما امتن الله تعالى بها في كتابه، فيكون ألم الفراق أشد عليها من الموت أحيانا وأشد من ذهاب المال وأشد من فراق الأوطان، خصوصاً إن كان بأحدهما علاقة من صاحبه أو كان بينهما أطفال يضيعون بالفراق ويفسد حالهم، ثم يفضي ذلك إلى القطيعة بين أقاربها ووقع الشر لما زالت نعمة المصاهرة التي امتن الله تعالى بها في قوله: ﴿فَجَعَلَهُۥ نَسَبًا وَصِهْرًا﴾، ومعلوم أن هذا من الحرج الداخل في عموم قوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ ومن العسر المنفي بقوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾.

وأيضاً فإذا كان المحلوف عليه بالطلاق فعل بر وإحسان من صدقة أو عتاقة وتعليم علم وصلة رحم وجهاد في سبيل الله وإصلاح بين الناس، ونحو ذلك من الأعمال الصالحة التي يحبها الله ويرضاها، فإنه لما عليه من الضرر العظيم في الطلاق أعظم لا يفعل ذلك بل ولا يؤمر به شرعاً؛ لأنه قد يكون الفساد الناشئ من الطلاق أعظم من الصلاح الحاصل من هذه الأعمال. وهذه المفسدة هي التي أزالها الله ورسوله بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا۟ ٱللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَٰنِكُمْ﴾. وقوله: «لأن يلج أحدكم بيمينه في أهله آثم له عند الله من أن يأتي الكفارة»[1].

ويقرأ ابن تيمية المسألة من جانب منهجي آخر تبرز فيه أهمية النقد والتصحيح لهذا النسق الفقهي، فهذا القول ـ بحسب رأيه ـ أنتج مسالك منهجية خطيرة في النظر والاستدلال، حيث يقول: «فلما حدث (الحلف بالطلاق) واعتقد كثير من الفقهاء أن الحانث يلزمه ما ألزمه نفسه ولا تجزيه كفارة يمين واعتقد كثير منهم أن الطلاق المحرم يلزم واعتقد كثير منهم أن جمع الثلاث ليس بمحرم واعتقد كثير منهم أن طلاق السكران يقع واعتقد كثير منهم أن طلاق المكره يقع وكان بعض هذه الأقوال مما تنازع فيه الصحابة؛ وبعضها مما قيل بعدهم: كثر اعتقاد الناس لوقوع الطلاق مع ما يقع من الضرر العظيم والفساد في الدين والدنيا بمفارقة الرجل امرأته، فصار الملزمون بالطلاق في هذه المواضع المتنازع فيها «حزبين»:

حزباً: اتبعوا ما جاء عن النبي ﷺ والصحابة في تحريم التحليل[2]، فحرموا هذا مع تحريمهم لما لم يحرمه الرسول ﷺ من تلك الصور...

(١) المصدر السابق (٣٥: ٢٩٩).

(٢) يقصد بذلك (فتوى نكاح التحليل) وهي: أن ينكح رجلٌ امرأة، ليس رغبة فيها وإنما لِيُحللها إلى زوجها السابق الذي حَرُمت عليه.

وحزباً: رأوا أن يزيلوا ذلك الحرج العظيم بأنواع من الحيل التي بها تعود المرأة إلى زوجها.

وكان مما أُحدث أولاً (نكاح التحليل). ورأى طائفة من العلماء أن فاعله يثاب؛ لما رأى في ذلك من إزالة تلك المفاسد بإعادة المرأة إلى زوجها، وكان هذا حيلة في جميع الصور لرفع وقوع الطلاق. ثم أُحدث في (الأيمان) حيل أخرى. فأُحدث أولاً الاحتيال في لفظ اليمين ثم أُحدث الاحتيال بخلع اليمين؛ ثم أُحدث الاحتيال بدور الطلاق ثم أحدث الاحتيال بطلب إفساد النكاح»[1].

هكذا كانت مآلات هذا النسق الفقهي الذي واجهه ابن تيمية، لكن الأمر لم يقف عنده على ذلك بل تعدى إلى تشويه الصورة الذهنية عن الإسلام في أعين غير المسلمين مما فتح لهم نافذة يتسلطون بها على الإسلام، يقول في ذلك: «ثم تسلط الكفار والمنافقون بهذه الأمور على القدح في الرسول ﷺ وجعلوا ذلك من أعظم ما يحتجون به على من آمن به ونصره وعزره ومن أعظم ما يصدون به عن سبيل الله ويمنعون من أراد الإيمان به ومن أعظم ما يمتنع الواحد منهم به عن الإيمان كما أخبر من آمن منهم بذلك عن نفسه وذكر أنه كان يتبين له محاسن الإسلام إلا ما كان من جنس (التحليل) فإنه الذي لا يجد فيه ما يشفي الغليل»[2].

هكذا ينظر ابن تيمية لهذا المشهد، الذي بدأ بالقول في مسألة الحلف بالطلاق وغيره من المسائل التي أورثت عند الناس اعتقاد كثرة وقوع الطلاق، وانتقلت بهم إلى الوقوع في حبائل زواج التحليل، وانتهت إلى تسلّط المتربصين بالإسلام عليه.

هذه المفاسد كانت ماثلة أمام ناظريه، ولهذا قرر أن يخوض المعركة ويواجه التحدي.

---

(١) المصدر السابق (٣٣: ٣٨).

(٢) المصدر السابق (٣٣: ٣٩).

القسم الأول

حركة التصحيح.. التجربة



الفصل الأول

حكاية التصحيح



أولاً
من يحكي قصة التصحيح؟

عادة ما يتصدر المشهد في كل حركة تصحيحية حكايتان: حكاية المحب والمؤيد، وحكاية الخصم والمخالف، ويبقى الجدل في توصيفها يراوح مكانه بين هاتين الروايتين.

وهذا هو قدر كل حركة جدلية في التاريخ، فالرواية كثيراً ما تتشكل بحسب الموقف منها.

وحالة الدراسة الماثلة بين أيدينا تجري على ذات النسق، فهي ليست استثناء من هذا الانقسام، حيث يشير المقريزي (ت٨٤٥هـ) إلى انقسام الناس تجاه ابن تيمية وتوصيفه حركته بين من يجعله مكان القدوة والتعويل، وآخر يجعله محل الابتداع والضلال، فهو يذكر أنه بسبب صدعه بالنقد ونكيره على مخالفيه افترق فيه الناس فريقين:

«فريق يقتدي به، ويعوِّل على أقواله، ويعمل برأيه، ويرى أنه شيخ الإسلام، وأجل حفاظ أهل الملة الإسلامية.

وفريق يبدعه ويضلله، ويزري عليه بإثباته الصفات، وينتقد عليه مسائل ما له فيها سلف، ومنها ما زعموا أنه خرق فيه الإجماع، ولم يكن له فيه سلف.

وكانت له ولهم خطوب كثيرة، وحسابه وحسابهم على الله...»[1].

وأما بخصوص حكاية ابن تيمية مع فتوى الطلاق فهي من منظور ابن القيم معركة ضد التقليد والجمود حيث يقول: «وحكاه شيخ الإسلام عن جماعة من العلماء الذين سمت هممهم وشرفت نفوسهم فارتفعت عن حضيض التقليد المحض إلى أوج النظر والاستدلال، ولم يكن مع خصومه ما يردون به عليه أقوى من الشكاية إلى السلطان،

---

(١) المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (الجامع ص٥٢٧).

فلم يكن له بِرَدٍّ هذه الحجة قِبَل، وأما ما سواها فقد بين فساد جميع حججهم ونقضها أبلغ نقض، وصنف في المسألة ما بين مطول ومتوسط ومختصر ما يقارب ألفي ورقة، وبلغت الوجوه التي استدل بها عليها من الكتاب والسُّنَّة وأقوال الصحابة والقياس وقواعد إمامه خاصة وغيره من الأئمة زهاء أربعين دليلاً، وصار إلى ربه وهو مقيم عليها، داعٍ إليها، مباهل لمنازعيه، باذل نفسه وعرضه وأوقاته لمستفتيه، فكان يفتي في الساعة الواحدة فيها بقلمه ولسانه أكثر من أربعين فتيا، فتعطلت لفتاواه مصانع التحليل، وهدمت صوامعه وبيعه، وكسدت سوقه، وتقشعت سحائب اللعنة عن المحللين والمحلل لهم من المطلقين، وقامت سوق الاستدلال بالكتاب والسُّنَّة والآثار السلفية، وانتشرت مذاهب الصحابة والتابعين وغيرهم من أئمة الإسلام للطالبين، وخرج من حبس تقليد المذهب المعين به من كُرمت عليه نفسه من المستبصرين»[1].

لكنَّ ذات الحدث يبدو مغايراً في حكاية المخالف، فهي تُعتبر تمرداً على العلماء ومخالفة للمسلمين حيث يقول أحد معارضيه وهو تقي الدين السبكي (ت٧٥٦هـ) في توصيف تلك المخالفة: «وهذا الرجل ـ يعني: ابن تيمية ـ كنت رددت عليه في حياته في إنكاره السفر لزيارة المصطفى، وفي إنكاره وقوع الطلاق إذا حلف به، ثم ظهر لي من حاله ما يقتضي أنه ليس ممن يعتمد عليه في نقل ينفرد به لمسارعته إلى النقل لفهمه كما في هذه المسألة ـ أي: مسألة في الميراث ـ ولا في بحث ينشئه لخلطه المقصود بغيره وخروجه عن الحد جداً، وهو كان مكثراً من الحفظ ولم يتهذب بشيخ ولم يرتض في العلوم بل يأخذها بذهنه مع جسارته واتساع خيال وشغب كثير، ثم بلغني من حاله ما يقتضي الإعراض عن النظر في كلامه جملة، وكان الناس في حياته ابتلوا بالكلام معه للرد عليه، وحبس بإجماع العلماء وولاة الأمور على ذلك ثم مات»[2].

وأما ابن الوردي (ت٧٤٩هـ) وهو أحد الذين التقوا ـ بابن تيمية ـ وقال معظماً له: «وهو أكبر من أن يُنبه مثلي على نعوته، فلو حلفت بين الركن والمقام لحلفت: أني ما رأيت بعيني مثله ولا رأى هو مثل نفسه في العلم» = فهو يقول محللاً طبيعة حركته التصحيحية: «وأعان أعداءه على نفسه بدخوله في مسائل كبار لا يحتملها عقول أبناء زماننا ولا علومهم كمسألة التكفير في الحلف بالطلاق ومسألة أن الطلاق بالثلاث لا يقع إلا بواحدة وأن الطلاق في الحيض لا يقع، وساس نفسه سياسة عجيبة فحبس مرات بمصر ودمشق والإسكندرية، وارتفع وانخفض واستبد برأيه وعسى أن يكون

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين (٤: ١١٤).
(٢) السبكي، فتاوى ابن السبكي (ص٨).

ذلك كفارة له، وكم وقع في صعب بقوة نفسه وخلصه الله»[1].

وليس من شأن البحث النظر في مصداقية وصواب الروايات، وأيها أصدق وأقرب للحقيقة؟ لأن المقصود ـ هنا ـ هو الإشارة إلى هذا المعنى الذي كثيراً ما يتكرر عبر التاريخ عندما نكون أمام دراسة حركة تصحيحية، إن هذا النوع من الدراسات التحليلية لتلك الحركات أمام اختبار عسير، فهي بحاجة ماسة إلى قدر عالٍ من التحلي بالإنصاف والاعتدال، وألا تغلبها مواقفها الخاصة لتقلب الموازين، وتجعل الصواب خطأً والخطأ صواباً، يشير إلى هذا المعنى الذهبي (ت٧٤٨هـ) ـ وهو يخوض تجربة تقييم عسيرة لمسيرة ابن تيمية ـ فيقول: «ولا ريب أنه لا اعتبار بذم أعداء العالم، فإن الهوى والغضب يحملهم على عدم الإنصاف والقيام عليه، ولا اعتبار بمدح خواصه والغلاة فيه؛ فإن الحب يحملهم على تغطية هناته، بل قد يعدونها محاسن. وإنما العبرة بأهل الورع والتقوى من الطرفين، الذين يتكلمون بالقسط، ويقومون لله ولو على أنفسهم وآبائهم»[2].

هذا القصد نحو الاقتراب الموضوعي من الحقيقة ليس مهمة يسيرة ولا مرضية لكلا الطرفين من المعجبين أو الخصوم، وهذا ما جعل الذهبي يعود ليقول عن حصيلة تجربته: «وقد تعبت بين فريقين: فأنا عند محبه مقصر، وعند عدوه مسرف مكثر، كلا والله!»[3].

ويحكي تباين الرؤى حوله ما بين محب ومبغض فيقول: «وهذا الذي ذكرته من سيرته فعلى الاقتصاد، وإلا فحوله أُناس من الفضلاء يعتقدون فيه وفي علمه وزهده ودينه وقيامه في نصرة افسلام بكل طريق أضعاف ما سُقت.

وثَمَّ أناس من أضداده يعتقدون فيه وفي علمه، لكن يقولون: فيه طيشٌ وعجلة ومحبة للرياسة.

وثم أُناس ـ قد علم الناس قلة خيرهم وكثرة هواهم ـ ينالون منه سباً وتكفيراً»[4].

إن الإعجاب بحركة ما قد يدفع بصاحبه لمجاوزة الحقيقة في توصيفها، فمحنة الإمام أحمد مع المعتزلة هي في نظر أحد المعجبين بها ـ وهو المحدث علي بن المديني (ت٢٣٤هـ) ـ تتجاوز ما قام به أبو بكر، فهو يقول عنها: «ما قام أحد من أمر الإسلام بعد رسول الله ﷺ ما قام به أحمد بن حنبل».

(١) ابن الوردي، تتمة المختصر في أخبار البشر (الجامع ص٣٢٩).

(٢) الذهبي، ذيل تاريخ الإسلام (الجامع ص٢٧١).

(٣) المصدر السابق، نفسه.

(٤) الذهبي، الدرة اليتيمية في السيرة التيمية (تكملة الجامع لسيرة ابن تيمية ص٤٨).

فلما اعترض عليه وقيل له باستنكار: «ولا أبو بكر!!».

ذهب ليذكر لهذا التفضيل مسوغاً علمياً فقال: «ولا أبو بكر؛ لأن أبا بكر الصديق كان له أعوان وأصحاب، وأحمد بن حنبل لم يكن له أعوان ولا أصحاب»[1].

مخطئ من يظن أنه من السهل التزام كامل الحياد والموضوعية لمن يريد أن يُسجِّل تاريخ طائفته أو جماعته، أو على العكس لمن يريد أن يُسجل تاريخ خصومه أو مخالفيه.

ولعل من جميل المأثور ما قاله التاج السبكي (ت٧٧٢هـ) في كتابة التاريخ: «إن أهل التاريخ ربما وضعوا من أناس ورفعوا من أناس، إما لتعصب أو لجهل أو لمجرد اعتماد نقل من لا يوثق به... وكذلك التعصب قلَّ أن رأيت تاريخاً خالياً من ذلك»[2].

وأجمل منه مصارحة الذهبي (ت٧٤٨هـ) لنفسه وهو يُسجِّل تاريخ أحد مشايخه الذين أحسنوا إليه فيقول: «وما أدري ما أقول فالله يسامحه، وإن أسكت فلسان الكون ناطق بما ثمَّ من الرشاوي... والله يسامحه المسكين. وكان محسناً إليَّ، فلعلي حابيته»[3].

هكذا يكاشف الذهبي نفسه، وهكذا يحتاج كل ناظر في تاريخ طائفته أو مخالفيه أن يفعل، فـ«لسان الكون ناطق بما ثمَّ» من التحيزات مع النفس أو ضد الآخرين.

---

(١) ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة (١: ٢٢٧).

(٢) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى (٢: ٢٢).

(٣) الذهبي، المعجم المختص (ص٢٠٧ ـ ٢٠٨).

ثانياً

فتوى الطلاق.. قصة الامتحان

منذ وقت مبكر في التاريخ الفقهي والوعيد يلاحق كل من يحاول الاقتراب من فتوى الطلاق، فعددٌ من العلماء طالبوا بإيقاع العقوبة والنكال على من تبنى القول بفتوى الطلاق، يقول ابن بطة (ت٣٨٧هـ) قال: «لا يفسخ نكاح قاضٍ إذا كان تأول فيه تأويلاً، إلا أن يكون قضى لرجل بعقد متعة أو طلق ثلاثاً في لفظ واحد، وحكم بالمراجعة من غير زوج، فحكمه مردود وعلى فاعله العقوبة والنكال»[١].

ويصل الأمر عند ابن العربي المالكي (ت٥٤٣هـ) أن يقول: «ما ذبحت بيدي. ولو وجدت من يرد المطلقة ثلاثاً لذبحته بيدي»[٢].

وأما أحمد بن يوسف المرداوي الحنبلي (ت٨٥٠هـ) فيقول فيمن تبنى هذا القول: «وعلى ولي الأمر ـ أيده الله ـ ضربه. وتعزيره من أكبر مصالح المسلمين! لأنه يغرر بالعامي فيوقعه في حرام والعامي لا يعلم بذلك»[٣].

هذه الأقوال النظرية في امتحان من يقول بهذا القول وعقوبته والتنكيل به، لم تكن لتُثني ابن تيمية من خوض المعركة في التصحيح فيها، فقد لقيت تلك الأقوال صدى على أرض الواقع، وتحولت إلى واقع عملي، وابن تيمية هو واحد ممن ناله شيء من هذا التنظير فعُوقب وعُزر ونُكل به وسُجن، ومنها تحول الموقف من هذه المسألة إلى موقف امتحان على أرض الواقع.

من هنا أصبح تأييد قول ابن تيمية فيها يعني أن صاحبه سيخوض نضالاً عسيراً مع

(١) ابن رجب، جامع العلوم والحكم (ص٢٥٥)، ونقله أبي يعلى في الأحكام السلطانية (٢٩٧ ـ ٨٩٢).

(٢) الونشريسي، المعيار المعرب (٤: ٤٣٨).

(٣) عبد الرحمٰن العليمي، المنهج الأحمد في تراجم أصحاب أحمد (٥: ٢٣٦).

الآخرين، وسيتحمل لقاء موقفه هذا: الاتهام، والأذى، والملاحقة من الفقهاء أو من السلطة.

ستنتقل الفتوى بعد ذلك إلى طور آخر وهو تحولها إلى طور الرمزية والشعار، التي من خلال القول بها يُحدد اتجاه القائل وانتماؤه الفقهي، ومن خلاله يتم فرز الآخرين إلى فسطاطين: مع أو ضد.

وبالتالي يمكننا القول إن الامتحان بهذه الفتوى مرَّ بطورين:

الطور الأول: طور الامتحان والملاحقة.

الطور الثاني: طور الرمزية والشعار.

أما الطور الأول، فهو ما حصل من ملاحقة وأذى كبير لابن تيمية بسبب فتوى الحلف بالطلاق، فقد بدأت محنته بمناصحته أن يترك هذه الفتوى، يقول ابن كثير (ت٧٧٤هـ): «في يوم الخميس منتصف ربيع الأول اجتمع قاضي القضاة شمس الدين بن مسلم بالشيخ الإمام العلامة تقي الدين بن تيمية وأشار عليه في ترك الإفتاء في مسألة الحلف بالطلاق، فقبل الشيخ نصيحته وأجاب إلى ما أشار به، رعاية لخاطره وخواطر الجماعة المفتيين»[1].

لكن ابن تيمية عاد لموقفه مرة أخرى فانتقل الموقف معه إلى مطالبة الفقهاء للسلطان بمنع ابن تيمية من الإفتاء بها، وهذا ما يشكل المرحلة الثانية من الموقف تجاهه، يقول ابن كثير: «ثم ورد البريد في مستهل جمادى الأولى بكتاب من السلطان فيه منع الشيخ تقي الدين من الإفتاء في مسألة الحلف بالطلاق وانعقد بذلك مجلس، وانفصل الحال على ما رسم به السلطان، ونودي به في البلد»[2].

بعودة ابن تيمية مرة أخرى للقول بها فتبدأ المرحلة الثالثة وهي الحكم بسجنه، ففي «يوم الخميس ثاني عشرين رجب عقد مجلس بدار السعادة للشيخ تقي الدين بن تيمية بحضرة نائب السلطنة، وحضر فيه القضاة والمفتون من المذاهب، وحضر الشيخ وعاتبوه على العود إلى الإفتاء بمسألة الطلاق ثم حبس في القلعة.. وكانت مدة إقامته فيها خمسة أشهر وثمانية عشر يوماً»[3].

هذه الملاحقة لابن تيمية تجاوزته لتطال كل من اقتنع برأيه وأفتى بفتواه، بداية من تلميذه الذي ناصره وناضل معه في خوض التجربة وهو ابن القيم، فقد كان من أشد المناصرين لفتوى شيخه، وأوذي في ذلك وامتحن، فقد بدأت محنته مع محنة شيخه

(١) ابن كثير، البداية والنهاية (الجامع ص٤٣٧).
(٢) المصدر السابق (الجامع ص٤٣٧).
(٣) المصدر السابق (الجامع ص٤٣٨).

ابن تيمية: فبعدما «وقع من ابن تيمية كلام في مسألة الطلاق بالثلاث أنه لا يقع بلفظ واحد، قام عليه فقهاء دمشق. فلما وصلت كتب المقادسة في ابن القيم، كتبوا في ابن تيمية وصاحبه ابن القيم إلى السلطان، فعرف شمس الدين الحريري قاضي القضاة الحنفية بديار مصر ذلك، فشنع على ابن تيمية تشنيعاً فاحشاً حتى كتب بحبسه، وضرب ابن القيم»[1].

والأمر نفسه طال تلميذه الآخر ابن كثير فقد «كان له خصوصية بابن تيمية ومناضلة عنه وأتباع له في كثير من آرائه وكان يفتي برأيه في مسألة الطلاق وامتحن بسبب ذلك وأوذي»[2].

وكذلك يوسف جمال الدين المرداوي الحنبلي (ت٧٨٣هـ): «قد أوذي غير مرة بسبب ذلك، ويمتحن، ويتوب، ثم يعود ولا يرجع»[3].

وأيضاً محمد بن خليل الحريري الحنبلي (ت٨٠٣هـ): «حصلت له محنة بسبب مسألة الطلاق المنسوبة لابن تيمية ولم يرجع عن اعتقاده»[4]، ويذكر ابن قاضي شهبة محنة الحريري فيقول: «وفيه ـ أي: جمادى أول من سنة (٧٨٩هـ) ـ طَلب القاضي المالكيُ شمسَ الدين محمد بن خليل الحريري وادعى عليه أنه يفتي الناس بأن الطلاق الثلاث واحدة تقليداً لابن تيمية، فاعترف واستغفر، فضربه أسواطاً، وطيف به البلد على حمار: هذا جزاء من يفتي بالطلاق الثلاث، ثم سجن. . .»[5].

والأمر نفسه يتكرر مع علي بن عبد المحسن البغدادي ابن الدواليبي الحنبلي (ت٨٥٨هـ): «قد كان يفتي به في زماننا الشيخ علي الدواليبي البغدادي، وجرى له من أجله محنة ونكاية فلم يدعه»[6]، ويذكر السخاوي محنته فيقول: «كان يفتي بما نسب إلى ابن تيمية في مسألة الطلاق حتى امتحن بسببها على يد جمال الباعوني قاضي الشافعية بدمشق، وصفع، وأركب على حمار، وطيف به في شوارع دمشق وسجن»[7].

هكذا تطال العقوبة والأذى كل من قال بقول ابن تيمية، وهذا ما حوَّل المسألة إلى طور جديد وهو:

(١) المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك (١: ٤٤٩).
(٢) ابن العماد، شذرات الذهب (٦: ٢٣٠).
(٣) ابن عبد الهادي، الجوهر المنضد (ص١٧٩).
(٤) ابن حجر، أنباء الغمر (٤: ٣٢٤).
(٥) ابن قاضي شهبة، التاريخ (٢: ٣٢: ٩).
(٦) يوسف بن عبد الهادي، سير الحاث إلى علم الطلاق الثلاث (ص٤٠).
(٧) السخاوي، الضوء اللامع (٥: ٢٥٦).

الطور الثاني: التحول إلى (الرمزية والشعار)، بمعنى: أنه بمجرد أن يقع القول بها يتم فرز القائل، واتجاهه وانتماؤه، ويتم تشكيل موقف خاص تجاهه.

والصراعات كثيراً ما تكون على مثل هذه المسائل الرمزية التي قد تُخفي خلفها اختلافات أكثر بكثير مما يظهر على السطح، والتصحيح أصعب ما يكون في هذا النوع من المسائل الرمزية.

أخطر ما في هذا الطور هو أن المسائل التي يدور حولها صراع من هذا النوع، تتحول إلى معقد للموالاة والمعاداة والمنافرة، فلم تعد القضية قضية بحث علمي وتداول للنقاش، بل القضية إما أن تتراجع عن هذا القول أو تتغير استراتيجية العلاقة والتعامل.

هذا ما تحكيه كتب التراجم عن كلا الطرفين، فمن جهة أتباع ابن تيمية، لم يتقبلوا تراجع ابن رجب عن مقالته إلى قول الجمهور من العلماء، فيحكي ابن حجر أن رجوع ابن رجب كان بسبب ما نقم من إفتاءه بمقالات ابن تيمية «ثم أظهر الرجوع عن ذلك فنافره التيميون! فلم يكن مع هؤلاء ولا مع هؤلاء»[(1)].

ومن جهة أخرى تحكي كتب التراجم أن ابن رجب نفسه نافر أحد تلامذته وقطع الصلة به وآذاه بسبب اقتناعه بمقولة ابن تيمية، فيوسف بن عبد الهادي (ت٩٠٩هـ) يحكي عن جده قصة محمد بن الخليل الحريري (ت٨٠٣هـ) ـ أحد تلامذة ابن رجب ـ فيقول: «وبلغني أنه كان شخص يقال له الحريري، وكان حنبلياً وكان يفتي بهذا، فآذاه ابن رجب وضربه»[(2)].

ويكرر ابن عبد الهادي (ت٩٠٩هـ) هذه القصة عن جده في موطن آخر فيقول: «ورأيت بخط جمال الدين الإمام يقول: انظر إلى هذا الظالم ـ يعني: فيما أظن ـ ابن رجب، إذ تسبب في أذاه بسبب الفتوى بالطلاق الثلاث ـ كيف فعل بهذا العبد الصالح ـ يعني: شمس الدين هذا»[(3)].

ويؤكد قصة المنافرة هذه ابن حجي (ت٨١٥هـ) فيقول: «صحب زين الدين ابن رجب، وأخذ عنه، ثم نافره وانفصل عنه، وكان يفتي ويعتني بفتوى مسائل الطلاق على اختيار ابن تيمية، فامتحن بسبب ذلك وأوذي وهو لا يرجع»[(4)].

كما أن ترميز المسألة يجعلها ذات حدين، حيث يتحول القول بها إلى مثلبة تُروى

---

(1) ابن حجر، إنباء الغمر (٣: ١٧٦).

(2) يوسف بن عبد الهادي، سير الحاث إلى علم الطلاق الثلاث (ص١٥٦).

(3) ابن عبد الهادي، الجوهر المنضد (١٦٥).

(4) ابن حجي، التاريخ (١: ٤٨٩).

عند صفوف المعارضة!، فحيث يُذكر فضله وعلمه يتم الاستدارك على ذلك بأنه كان مما يقول بـ(كذا)، فالشهاب الشويكي الحنبلي (ت١٠٠٧هـ) يقول عنه المحبي (ت١١١١هـ): «كان من أفاضل الحنابلة بدمشق، وكان غزير العلم، سريع الفهم، حسن المحاضرة، فصيح العبارة.. سلم له فقهاء المذهب، **غير أنه كان على مذهب ابن تيمية من القول بتجويز بقاء التزويج بعد الطلقات الثلاث الدفعية**»[١].

وفي ذات السياق يترجم نجم الدين الغزي العامري (ت١٠٦١هـ) له فيقول: «كان من أفضل الحنابلة وأذكاهم وكان له حسن مجاورة وفيه مزاح لطيف وتواضع **إلا أنه كان يرد الزوجة إلى زوجها بعد وقوع الطلقات الثلاث!** على مذهب الإمام تقي الدين أحمد بن تيمية رَحِمَهُ اللهُ خفية ثم أنه كان يظهر أمره...»[٢].

وليس غريباً أن يُعتبر القول بها سبباً لحصول المصائب التي تقع على قائلها، فالقول بها مجلبة للمصائب، الأمر الذي يدعو صاحبها لمراجعة نفسه ـ حسب هذا المنطق ـ يحكي ذلك العامري في قصة الشهاب الشويكي مع شيخه فيقول: «فلما كان بعد يسير امتحن بمحنة. وهي أن اللصوص دخلوا بيته، وأمسكوا بلحيته، وأرادوا قتله، وأخذوا ثيابه، فكان يحكي ذلك لشيخنا القاضي محب الدين الحموي، وأنا حاضر لا أتوجع بل أذكر الله تعالى على وجه العجب من صنعه فيمن خرج عن أمره، وكان الشويكي ذكياً ففطن لما قصدته من تذكيره بأن ذلك عقوبة رده الطلاق الثلاث...»[٣].

بل تطور الحال من مجرد المنابذة إلى الدعاء عليه كما فعله بعض مشائخه، حيث يحكي العامري: «وبلغني أن شيخه الشيخ موسى ـ أي: الحجاوي الحنبلي «صاحب الإقناع» ـ دعا عليه، وأن ما كان فيه بدعائه»[٤].

هذه خلاصة حكايات الامتحان في هذه المسألة، الأمر الذي يؤكد الفكرة الأساسية التي بدأنا بها وهي شدة الخصوصية لهذه المسألة من واقعها العملي التطبيقي.

---

(١) المحبي، خلاصة الأثر (١: ٢٨٠).
(٢) نجم الدين الغزي، لطف السمر (١: ٢٦٧ ـ ٢٦٩).
(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٤) المصدر السابق، نفس الصفحة.

ثالثاً

حركة التصحيح.. لماذا؟

تقدمت الإشارة إلى أن ابن تيمية مرَّ بنوع من التردد قبل خوضه لهذه المعركة، لقد حضر هذا التردد لابن تيمية في كلتا مرحلتيه: مرحلة الكتمان ومرحلة الإعلان، ولقد كان لحضوره في كل مرحلة مبرراته وأسبابه.

من المهم تحليل مسببات تغيُّر اجتهاد ابن تيمية، ودوافع التراجع عن فتواه بعد أن أفتى بها أول مرَّة؟

ثمَّ ما الذي حمله على التراجع عن هذا التراجع؟

نخوض في تحليل ذلك؛ لأن الكثير يحسب أن معادلات خوض التصحيح تسير بوضوح تام، وأننا دائماً ما نكون أمام حالة من الوضوح التي لا لبس فيها ولا تردد.

كما سبق معنا؛ مرَّ ابن تيمية بمرحلتين في علاقته مع هذه المسألة:

المرحلة الأولى: مرحلة التردد والتراجع والتي اقتنع فيها ابن تيمية برأيه هذا وأعلنه، ثم بعد شهر من إعلانه تراجع عن التحديث به.

هذا التراجع يُمثل المرحلة الأولى من مراحل علاقة ابن تيمية بهذه المسألة، ومن الممكن التقاط مجموعة من العوامل الباعثة على هذا التراجع بعد فترة وجيزة من إعلانه، فالذهبي (ت٧٤٨هـ) يذكر أن تراجع ابن تيمية كان بسبب نيل الفقهاء من عرضه، حيث يقول: «وقد أفتى بالكفارة شيخنا ابن تيمية مدة شهر ثم حرم الفتوى بها على نفسه من أجل تكلم الفقهاء في عرضه»[1].

وهو ما يمكن التعبير عنه، أو وصفه: بـ**(الاستجابة لضغط الخصوم)** فالنيل من عِرْض الفقيه قد يحمله على أن يؤثر السلامة، ويختار التراجع والصمت، وهذا عامل

(١) الذهبي، تاريخ الإسلام (٢٣: ٢٨٥).

نفساني بشري مفهوم، فليست كل النفوس قادرة على تحمّل الأذى والصبر على حملة التشويه، ونفسية المجدد ليست جامدة لا تتأثر بجدل الجماهير المعارضة، وهي كذلك تقوى حيناً وتضعف حيناً آخر، وتستجيب حيناً للضغوط وتناضل حيناً آخر ضدها.

لكن ابن كثير (ت٧٧٤هـ) ـ وهو يروي الحادثة ـ يُعطي من خلال نقله زاوية أخرى لتراجع ابن تيمية وهي أنه استجاب لقاضي القضاة الحنبلي رعاية لخاطره، فيقول: «**أجاب إلى ما أشار به، رعاية لخاطره وخواطر الجماعة المفتين**»[١].

وهو ما يمكن وصفه: بعامل الانتماء المذهبي المدرسي، والذي يتضمن الاستجابة **(لضغط المحبين)**، كما في تعبير ابن كثير بقوله: **(رعاية لخاطره)**.

وكما هو معلوم فإن من عادة المحبّ أن يُشفق على محبِّه فيمارس عليه ضرباً من الحرص وربما الوصاية بغرض حمايته من الأذى، فيدفعه إلى التراجع عن موقفه بالضغط عليه مستثمراً بوابة الحب والقرب والانتماء.

وربما كان تَحَرُك المحبين بسبب دافع آخر (ضغط المدرسة أو جماعة المذهب أو الهيئة الرسمية)، فقاضي القضاة الحنبلي لم يتحرك بدافع من نفسه وإنما من خلال ضغط الآخرين عليه ليضغط هو الآخر بدوره على ابن تيمية ـ كما تفيدنا حكاية ابن كثير للحدث ـ حينما قال: «وكان قبل قدوم المرسوم قد اجتمع بالقاضي ابن مسلم الحنبلي جماعة من المفتين الكبار، وقالوا له: أن ينصح الشيخ في ترك الإفتاء في مسألة الطلاق»[٢].

كما أن استجابة الفقيه لمحبيه ومراعاته لخواطرهم أمر بشري مفهوم أيضاً، وليس بالضرورة أن يكون ابن تيمية قانعاً بصواب مواقفهم.

كما أن رواية ابن كثير تكشف عن عامل ثالث من العوامل التي ربما أثرت في موقف ابن تيمية في هذه المرحلة وهو: عامل اعتبار المآل؛ أي: النتائج المتوقعة والمخاطر المحتملة لترويج الفتوى من الوقوع في إثارة الفتنة والاختلاف المذموم!

فابن تيمية ـ كما تحكي رواية ابن كثير ـ استجاب للقاضي الحنبلي لما علم من نصيحته حيث يقول: «فعلم الشيخ نصيحته، وأنه إنما قصد بذلك **ترك فتنة وشر**»[٣].

إن مفهوم (الفتنة) من أكثر المفاهيم الضاغطة والمؤثرة على ذهنية الفقيه المجدد وهو يمارس عملية التصحيح بمعنى: أن تصحيحه قد يؤدي إلى فتنة وشر واختلاف، هذا السبب ذاته هو ما جعل ابن تيمية في بداية أمره يُقرر التراجع عن إعلانه رأيه.

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية (الجامع ص٤٣٧).

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

هذا النوع من العوامل (= الضغوط التي تمارس على الفقيه) فتدفعه لاتخاذ مواقف قد لا يرتضيها، أو على الأقل تجعله متردداً، كثيراً ما يتم إغفالها أو تجاهلها وعدم التنبُّه لها؛ لأن تصرفات الفقيه كثيراً ما تُفسر المواقف في تلك الصراعات باعتبارها مواقف معرفية خالصة، بدون ملاحظة تأثير الأحداث والمواقف المصاحبة التي تؤثر بشكل أو بآخر على ممارسات الفقيه وقراراته.

هذا من الزاوية التي تتعلق بابن تيمية، أما من زاوية المؤرخ الذي يُفسِّر الحدث فإننا كما لاحظنا أن ثمة تنوعاً في ذكر أسباب تراجع ابن تيمية لدى الذهبي وابن كثير بحكم الزاوية التي ينظر لها كل واحد منهما وهو يحكي تلك الحادثة، والمعنى الذي استحضره وهو يحكيها، وهذا يفيدنا أن معاصرة الحدث لا تكفي للتوافق في تحليله، والخروج بنتائج واحدة، فطريقة التفكير في قراءة المشهد ربما تختلف من شخص لآخر، فزوايا تحليل التلاميذ لموقف أستاذهم لم تكن واحدة، فما استطاع أن يكشفه قارئ للحدث لم يكشفه آخر، وربما كان ذلك عن وعي أو غير وعي. وهذا يؤكد من ناحية أخرى أن الاقتراب من الحدث والشخص لا يلزم منه اتحاد وجهات ونتائج القراءة التحليلية.

المرحلة الثانية: مرحلة الحسم والإعلان للمقولة: والتي تجاوز فيها ابن تيمية العوامل السابقة، وقرَّر العمل على تصعيد المسألة والإشهار بها، فقد حكى ابن رجب تطورات موقفه بقوله: «ثم بعد مدة عُقد له مجلس ثالث بسبب ذلك (مسألة الحلف بالطلاق بالتكفير)، وعوتب وحُبس بالقلعة ثم حُبس لأجل ذلك مرة أخرى ومُنع بسببه من الفتيا مُطلقاً، فأقام مدة يفتي بلسانه، ويقول: لا يسعني كتم العلم»[1].

إن المفهوم المحرك لابن تيمية في هذه المرحلة هو مفهوم (البيان)؛ أي: واجب البيان الشرعي، وأنه لا يسعه كتم هذا (البيان) مهما تعرض للضغوط من المحبين والخصوم.

لقد تجاوز ابن تيمية مفهوم (الفتنة) الذي كان يراه في وقت سابق من تصحيحه؛ لأن الفقيه ربما يراجع موازناته ليتجاوز هذه القضية فيعتبر أن موقف السكوت وعدم التصحيح ربما يفضي إلى فتنة أكبر.

ويتجه النظر في تقييم هذه العوامل بموضوعية تتعالى على الحالة الصراعية بين المعارضة والموافقة، فتقدير الموقف من الفتنة تصرّف اجتهادي في مرحلة ابن تيمية الأولى ومرحلته الثانية.

---

(١) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة (الجامع ص٤٨٠).

ويتحدد المشكل في تصنيف نوعية هذه العوامل والمسببات والتي أثرت على تحركات ابن تيمية، وترقية بعضها لدرجة الممنوع من الخلاف أو من صنف الاجتهاد غير السائغ ـ كما في التعبير الفقهي ـ، أو أن الفقيه يتعالى عن الوقوع تحت ضغطها، ثم تطوير مستوى التعامل معها بشيء من الحتميات القطعية ـ كما في مفهوم الفتنة ـ، وكأن تقديرها غير قابل للنقاش والجدل، بينما مقتضى النظر الموضوعي يُصنِّفها في خانة الاجتهاديات والظنيات الخاضعة لتجاذبات الأدلة والتصورات وتطورات الواقع ـ كما حدث مع ابن تيمية ـ فضلاً عن اختلافها بين الآخرين.

كما أن هذه التراجعات في موقف ابن تيمية نفسه قابلة لتعدد التفسيرات فربما يُفسرها المخالف على أنها تعبير عن التذبذب الذي يوحي بالاضطراب في المواقف، بينما يُفسرها الموافق على أنها حالة من قوة النفس التي تمتلك القدرة على المراجعة والتصحيح، ويُمكن أن يُبسَّط الموقف بشكل آخر فيُفسّر على أنه اختلاف في تقدير الحال لا أقل ولا أكثر.

الفصل الثاني

من يصنع حركة التصحيح؟



(١)

ما قبل التصحيح

لا يَعْتبر ابن تيمية نفسه أول من قال بهذه المسألة، فهو ينسبها إلى عصر الصحابة ـ وهذا محل النزاع بينه وبين خصومه ـ، ولكن بعيداً عن منطقة الجدل هذه فالتاريخ الفقهي يثبت أن هناك من قال بها قبل ابن تيمية، فأحمد بن محمد بن مغيث الصدفي المالكي (ت٤٥٩هـ)، كبير طليطلة وفقيهها، «قد ذكر مسألة الطلاق الثلاث في وثائقه وأشار إلى الخلاف فيها ثم ذكر قول من يراها ونسبه إلى عدد من الصحابة وذكر حجته وأنه اختيار جمع من علماء قرطبة»[١].

والأمر كذلك في الأذى والامتحان حول هذه المسألة فابن تيمية ـ أيضاً ـ لم يكن أول من أوذي بسببها، فتحكي ـ كذلك ـ كتب التراجم أن محمد بن القاسم التكريتي الشافعي (ت٦٢٤هـ): «كان يفتي في مسألة الطلاق الثلاث بواحدة فتغيظ عليه قاضي القضاة أبو القاسم عبد الله بن الحسين الدامغاني، فلم يسمع منه، ثم أُخرج إلى تكريت فأقام بها، ثم استدعي إلى بغداد، فعاد إلى الاشتغال وأعاده قاضي القضاة نصر بن عبد الرزاق إلى إعادته بالنظامية، وعاد إلى ما كان عليه من الاشتغال والفتوى والوجاهة إلى أن توفي»[٢].

مما يعني: أنه ليس أول من قال بها تاريخياً، ولا أول من أوذي بسببها.

والأمر نفسه في مسألة الحلف بالطلاق، حيث يقول ابن تيمية تعليقاً على تقي الدين السبكي (ت٧٥٦هـ) الذي يرى أن القول في مسألة الحلف بالطلاق اختراع من ابن

---

(١) ابن مغيث، المقنع (٨٠ ـ ٨١)، انظر: تسمية المفتين بأن الطلاق الثلاث بلفظ واحدة طلقة واحدة د. سليمان العمير (ص٦٢).

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية (١٣: ١٤٣).

تيمية: «وأما قوله: إنه لم يعلم أحداً قال بهذا القول الذي اخترعه ابن تيمية من سلف ولا خلف؛ فهذا قاله بناء على عدم علمه وظنه الفاسد الذي لا يغني من الحق شيئاً، وابن تيمية يعلم علماً جزماً بأنه لم يخترع هذا القول بل قد سبقه إليه غير واحد من السلف والخلف، بل هم ـ والله ـ من أَجَلِّ السلف وأجلِّ الخلف، وهم في أعصارهم وأمصارهم أفضل من غيرهم، ويعلم مع ذلك أنه شرع الله ـ تعالى ـ الذي بعث به رسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليماً»[1].

فإذا كان ابن تيمية مسبوقاً في الإفتاء والإعلان بهذه المسألة، فما الذي جعل هذه المسألة تصعد بهذا الشكل على مسرح التاريخ في وقت ابن تيمية؟

لم يكن صعود هذه المسألة على مسرح التاريخ يعود إلى ذات المسألة بشكل أساسي، وإلا فلماذا لم تُحدث تلك الأقوال التي قيلت قبله كل هذا الضجيج والامتحان؟

وإذا اعتبرنا أن هذا القول شاذ ومنكر ـ كما يقول مخالفوه ـ فما الذي جعل لهذه المسألة الشاذة كل هذه الخصوصية؟ أليس التاريخ الفقهي حافلاً بالأقوال الشاذة التي قد قيلت وعُمل بها من قبل؟

إذا أردنا أن نحلل هذا المشهد بشكل دقيق فيمكننا أن نقول:

غالباً ما يتأثر التصحيح ـ قوة وانتشاراً ـ بطبيعة الشخصيات التي تتزعمه وتقود نضاله.

فإذا توافق وجود هذه الشخصيات في ظرف زمني يتسم بشدة المحافظة على المألوف فقد توفرت الأرضية المناسبة لظهور التدافع في حركة التصحيح.

لقد كان من أكبر عوامل الظهور والاشتهار لهذه المسألة هو اقترانها بشخصية جدلية هي (ابن تيمية)، وهذا ما جعل كتب التراجم تشير على وجه متكرر إلى هذا المعنى فتقول: (كان من القائلين بقول ابن تيمية في مسألة الطلاق)، و(امتحن بقول ابن تيمية في الطلاق).

إن زعامة ابن تيمية لهذا القول قد جعل له كل هذا الحضور الجدلي في التاريخ.

كما أن عملية التصحيح تتأثر كذلك بطبيعة المخالفين وقوتهم وسلطتهم المعرفية وسيطرتهم على قنوات التأثير في العامة والخاصة والسلطان، ومدى تصعيدهم لموقف المعارضة، وتصديرهم للمسألة على المشهد.

وهي أخيراً تتأثر بطبيعة الأتباع والجمهور المراقب، والذي يهوى غالباً الاصطفاف لأحد طرفي النزاع، فيمارس دور الدفاع أو الهجوم في هذا المشهد.

---

(١) ابن تيمية، الرد على السبكي (٤٤/أ).

عادةً هذه هي الأطراف الفاعلة في حركية وتفاعلية حركات التصحيح: الشخصية الجدلية (قائدة التغيير)، والمعارضون، والأتباع.

في هذا الفصل والفصلين التاليين له سنتناول بشيء من التحليل حركة الأطراف الثلاثة الفاعلة.

سيكون من نصيب هذا الفصل التركيز على الفاعل الأساسي وهو (ابن تيمية)، وستدور القراءة حول السؤال المركزي الذي نحاول الإجابة عنه، وهو: ما وجه الامتياز عند ابن تيمية لتأخذ معه المسألة مساراً تاريخياً غير معتاد مع المسائل التي حُكم عليها بالشذوذ في التاريخ الفقهي؟

(٢)
صانع حركة التصحيح.. الامتياز والاستثناء

قيادة ابن تيمية ـ على وجه الخصوص ـ للقول بهذه المسألة كان لها أثر كبير في تصعيدها.

الجديد الذي جاء به ابن تيمية هو إصراره على خوض المعركة أمام طوائف من الفقهاء المتوجهين لإغلاق الحديث فيها بناء على أن القول فيها قول مبتدع خارج عن الإجماع.

يحتاج التصحيح في هذا النوع من المسائل إلى فقيه ذي مؤهلات استثنائية يحمل معه مجموعة من المواصفات ترتقي به لقيادة ركب التصحيح فيها، ولتؤهله إلى إمكانية خوضه للمعركة الشديدة التي ستواجهه.

ووفقاً لسؤال البحث؛ فإن أهم المؤهلات التي صنعت الزعامة العلمية في شخصية ابن تيمية تتلخص في الآتي:

١ ـ الرسوخ والنضج المعرفي:

لن يجدي في حركة التصحيح أدعياء الفقه وقليلو المعرفة به، فالذي جعل لابن تيمية ذلك الحضور الطاغي والتأثير الواسع والقدرة العالية على اختراق جدار الصمت في هذه المسألة، هو قدرته العلمية، وتمكُّنه من تفكيك المسألة بأدوات الفقيه.

لقد فرض ابن تيمية نفسه علمياً حتى لم تعد علميته مجال شك وريبة، «حتى ما تكلم معه فاضل في فنٍ من الفنون إلا ظن أن ذلك الفنَّ فنه» كما يقول المقريزي (ت٨٤٥هـ)[1].

---

(١) المقريزي، المقفى الكبير (الجامع ص٤٩٧).

وشهد له بهذا الرسوخ موافقوه ومخالفوه، يقول الذهبي (ت٧٤٨هـ): «فأصحابه وأعداؤه خاضعون لعلمه، مقرون بسرعة فهمه، وأنه بحر لا ساحل له، وكنز لا نظير له، وأن جوده حاتمي، وشجاعته خالدية»[(١)].

وما إن يلتقي به أحد حتى يعظمه ويفخمه، فهذا ابن دقيق العيد لما اجتمع به وسمع كلامه قال: «ما كنت أظن أن الله بقي يخلق مثلك»[(٢)]، والحافظ المزي هو الآخر كان يُعظّمه ويقول: «لم يُر مثله منذ أربعمائة سنة»[(٣)].

والأمر كذلك حتى عند خصومه المنصفين فابن الزملكاني (ت٧٢٧هـ) عندما سئل عنه أجاب بأنه: «لم ير من خمسمائة سنة أحفظ منه»[(٤)].

بل إن أحد أهم خصوم ابن تيمية وهو السبكي لم يجد بُدّاً من الاعتراف بعلمه، فعندما راسله الذهبي (ت٧٤٨هـ) يعاتبه في كلام وقع منه في حق ابن تيمية! أجابه جواباً بعيداً عن أجواء الخصومة، ومن جملة الجواب: «وأما قول سيدي في الشيخ تقي الدين فالمملوك يتحقق كبير قدره وزخارة بحره وتوسعه في العلوم النقلية والعقلية وفرط ذكائه واجتهاده وبلوغه في كل من ذلك المبلغ الذي يتجاوز الوصف، والمملوك يقول ذلك دائماً، وقدره في نفسي أكبر من ذلك وأجل، مع ما جمعه الله له من الزهادة والورع والديانة ونصرة الحق والقيام فيه لا لغرض سواه، وجريه على سنن السلف وأخذه من ذلك بالمأخذ الأوفى وغرابة مثله في هذا الزمان بل فيما مضى من أزمان»[(٥)].

أما من لم ينصفه فمن الطبيعي أن لا يرى في ابن تيمية شيئاً، كما يقول ابن حجر الهيتمي (ت٩٧٤هـ): «من هو ابن تيمية حتى يُنظر إليه أو يعوَّل في شيء من أمور الدين عليه...؟!»[(٦)].

لقد كان ابن تيمية يدرك تميُّزَ نفسه، ويرى فيها أنها فاقت غيرها في المعرفة، وهذا ما جعل ابن الوردي (ت٧٤٩هـ) يقول: «فلو حلفت بين الركن والمقام لحلفت: أني ما رأيت بعيني مثله ولا رأى هو مثل نفسه في العلم»[(٧)].

---

(١) الذهبي، ذيل تاريخ الإسلام (الجامع ص٢٦٩).
(٢) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة (الجامع ص٤٧٠).
(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٤) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٥) ابن حجر، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة (١: ١٨٦).
(٦) الجوهر المنظم (١٢ ـ ١٣)، انظر: آراء ابن حجر الهيتمي الاعتقادية (ص٨٤)، د. محمد الشايع.
(٧) ابن الوردي، تتمة المختصر (الجامع ص٣٣٦).

والذهبي هو الآخر يؤكد هذا المعنى فيقول بعد نقده له في تفرده ببعض المسائل: «ومع هذا فوالله ما مقلت عيني مثله ولا رأى هو مثل نفسه»[1].

هذه الثقة العلمية التي وجدها ابن تيمية في نفسه ووجدها فيه مخالفوه هي أحد الأسباب التي مكَّنته من أن يُقْدِم على مسائل يصفها ناقدوه بأنها مسائل غريبة أو منكرة.

من يتتبع تقريرات ابن تيمية لمجموعة المسائل التي أُنكرت عليه يُدرك أن إقدامه على المخالفة فيها لم يكن نابعاً عن ضعف في العلم، وإنما عن رسوخ فيه، ومن هنا تبرز خصوصية هذه المخالفة، يقول الذهبي: «ولا هو يتفرد بمسائل بالتشهي، ولا يفتي بما اتفق، بل مسائله المفردة يحتج لها بالقرآن أو بالحديث أو بالقياس، ويبرهنها ويناظر عليها، وينقل الخلاف، ويطيل البحث، أسوة بمن تقدمه من الأئمة، فإن كان قد أخطأ فيها، فله أجر المجتهد من العلماء، وإن كان قد أصاب؛ فله أجران»[2].

وهو معنى يؤكده ابن حجر (ت٨٥٢هـ) فيقول: «والمسائل التي أنكرت عليه ما كان يقولها بالتشهي. ولا يُصر على القول بها بعد قيام الدليل عليه عناداً»[3].

ويؤكد ذلك البلقيني (ت٨٦٨هـ) بعد ذكره مسألتي الزيارة والطلاق: «ثم إن الظن بالشيخ تقي الدين أنه لم يصدر منه ذلك تهوراً وعدواناً ـ حاشا لله ـ بل لعله لرأي رآه وأقام عليه برهاناً»[4].

ولذلك فإن الذهبي يضيف معنى مهماً ـ بعد أن ذكر أنّ مخالفات ابن تيمية لم تكن نابعة عن تشهي وجهل ـ فيقول: «وإنما الذم والمقت لأحد رجلين: رجلٌ أفتى في مسألة بالهوى ولم يُبد حجة، ورجل تكلم في مسألة بلا خميرة من علم ولا توسع في نقل؛ نعوذ بالله من الهوى والجهل»[5].

إن هذا القول لو صدر من شخصية مجهولة غير معروفة الصلة بالبحث العلمي أو من شخصية ضعيفة التكوين والمعرفة لم يكن ليسجل في صفحات التاريخ، الأمر الذي يعني مركزية تأثير الرسوخ المعرفي في حركة التصحيح والتغيير.

٢ ـ الشجاعة والجرأة الأدبية:

لا تقوم حركات التصحيح ما لم يكن خلفها شخصية شجاعة قادرة على أن تخوض غمار المعركة، وتتحمل تبعات التصحيح والتغيير المؤلمة والقاسية.

---

(١) الذهبي، المعجم المختص (الجامع ص٢٧٩).

(٢) الذهبي، ذيل تاريخ الإسلام (الجامع ص٢٧٠).

(٣) ابن حجر، تقريظه للرد الوافر لابن ناصر الدين (الجامع ص٥٥١).

(٤) البلقيني، تقريظه للرد الوافر لابن ناصر الدين (الجامع ص٥٧٠).

(٥) الذهبي، ذيل تاريخ الإسلام (الجامع ص٢٧٠).

الشجاعة هي الصفة التي لا يكاد يُختلف عليها في توصيف ابن تيمية، ولقد ظهرت ملامح شجاعته في جوانب متعددة، كان من أبرزها ظهورها في مواجهاته مع السلاطين، وقصته مع غازان ملك التتار (سنة ٦٩٩هـ) لما قدم الشام معروفة، وكان فيها: أنه قد حضر قضاة دمشق وأعيانها. فقدم إليهم غازان طعاماً فأكلوا، إلا ابن تيمية. فقيل له: لم لا تأكل؟

فقال: كيف آكل من طعامكم، وكله مما نهبتم من أغنام الناس وقطعتم من أشجار الناس؟

ثم إن غازان طلب منه الدعاء. فقال: اللهم إن كنت تعلم أنه إنما قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، وجهاداً في سبيلك، فأيده وانصره، وإن كان للمُلك والدنيا والتكاثر، فافعل به واصنع! يدعو عليه وغازان يؤمن على دعائه، وقضاة دمشق قد خافوا القتل وجمعوا ثيابهم خوفاً أن يبطش به غازان فيصيبهم من دمه».

ولقد أثار هذا الموقف حفيظة القضاة «فلما خرجوا قال قاضي القضاة ابن الصرصري لابن تيمية: كدت تهلكنا معك. ونحن ما نصحبك من هنا!

فقال: وأنا لا أصحبكم!

فانطلقوا عصبةً وتأخر ابن تيمية في خاصة معه...»[1].

وفي موقف آخر يحكيه ابن القلانسي ـ أحد الذين حضروا هذا الموقف ـ أن ابن تيمية قدم على السلطان فـ«نهض قائماً للشيخ أول ما رآه، ومشى له إلى طرف الإيوان واعتنقا هناك هنيهة، ثم أخذ بيده فذهب به إلى طبقة فيها شباك إلى بستان فجلسا ساعة يتحدَّثان، ثم جاء ويد الشيخ في يد السلطان.. وجلس الشيخ بين يدي السلطان على طرف راحته».

بعد كل هذه الحفاوة من السلطان والتي فاقت حفاوته بالعلماء الآخرين في مجلسه، عرض السلطان مسألة عن أهل الذمة، ـ كما يقول ابن القلانسي ـ: «فقال لهم السلطان ما تقولون؟ يستفتيهم في ذلك، فلم يتكلم أحد، فجثا الشيخ تقي الدين على ركبتيه وتكلم مع السلطان في ذلك بكلام غليظ، ورد على الوزير ما قاله رداً عنيفاً، وجعل يرفع صوته، والسلطان يتلافاه ويُسكنه بترفق وتودد وتوقير. وبالغ الشيخ في الكلام، وقال ما لا يستطيع أحد أن يقوم بمثله، ولا بقريب منه، وبالغ في التشنيع على من وافق ذلك»[2].

---

(١) المقريزي، المقفى الكبير (الجامع ص٥٠١).

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية (الجامع ص٤٣٠).

هذه المواقف بقدر ما تُعبر عن شجاعة ابن تيمية واستقلاليته فإنها كذلك تُعبِّر عن عدم مداراته لا للسلطان ولا للقضاة أيضاً، وصفات من هذا النوع طبيعي أن يُختلف في تفسيرها فبينما يعتبرها محبوه (شجاعة ورباطة جأش) يعتبرها بعض منتقديه نوعاً من (التهور) وعدم إحكام الحسابات بشكل دقيق، وهو ما يُمكن أن تُفسَّر به مقولة الجزري (ت٧٣٩هـ) عندما يقول فيه: «وكان علمه أرجح من عقله»[١]. ومن تابعه عليها، يوضحها قول الصفدي (ت٧٦٤هـ): «وكذا كان الشيخ الإمام تقي الدين أحمد بن تيمية رحمه الله علمه يتسع جداً إلى الغاية، وعقله ناقص يورطه في المهالك ويوقعه في المضايق»[٢].

ولقد ألقت هذه الشجاعة بظلالها على عالم أفكاره، والتصريح بها، وهذا النوع من التصحيح الفقهي بحاجة إلى شجاعة للدخول إلى ميدانه.

هذه الجرأة جعلت عبد الباقي اليماني (ت٧٤٣هـ) وهو يسوق ترجمته يجعله شبيها لابن حزم (ت٤٥٦هـ) حيث يقول: «ولقد سبقه من قبله أبو محمد علي بن حزم فيما اتفق له حذو القذة بالقذة، عفا الله عن الجميع»[٣].

لقد رأى ناقدوه فيه هذه الجرأة، وعدّوها مما يُنقد عليه، يقول ابن الوردي (ت٧٤٩هـ) ـ وهو أحد محبيه والمعجبين به والنقادين المعتدلين له ـ: «وأطلق عبارات أحجم عنها الأولون والآخرون وهابوا وجَسَر هو عليها، حتى قام عليه خلق من علماء مصر والشام قياماً لا مزيد عليه وبدّعوه وناظروه وكابروه، وهو ثابت لا يداهن ولا يحابي بل يقول الحق المرّ الذي أداه إليه اجتهاده وحدة ذهنه وسعة دائرته في السنن والأقوال، وجرى بينهم حملات حربية ووقعات شامية ومصرية»[٤].

كما أن جرأته العلمية فُسِّرت من بعض معاصريه ـ باعتبارها تفردا وشذوذاً ـ يحكي ذلك ابن رجب (ت٧٩٥هـ) فيقول: «وكذلك كثير من العلماء من الفقهاء والمحدثين والصالحين كرهوا له التفرد ببعض شذوذ المسائل التي أنكرها السلف على من شذ بها، حتى إن بعض قضاة العدل من أصحابنا منعه من الإفتاء في ذلك»[٥].

إن الإشكال الأكبر الذي يعترض الجرأة أن تكون فرعاً عن اللامبالاة بأحكام الدين، الأمر الذي يودي بحركة التصحيح ويحرفها عن مسارها، مما دعا الذهبي (ت٧٤٨هـ) أن يُنبه بخصوص شجاعة ابن تيمية المعرفية وأنها لم تكن فرعاً عن ضعف

---

(١) شمس الدين الجزري، تاريخ حوادث الزمان (الجامع ص٢٠٠).

(٢) الصفدي، الغيث المسجم (٢: ٢٣٧)، عن موقف الصفدي من ابن تيمية للقونوي (ص٥٥).

(٣) عبد الباقي بن عبد المجيد اليماني، لقطة العجلان في مختصر وفيات الأعيان (الجامع ص٢٣٦).

(٤) ابن الوردي، تتمة المختصر (الجامع ص٣٣٤).

(٥) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة (الجامع ص٤٧٢).

الديانة فيقول: «ولا هو بمتلاعب بالدين؛ فلو كان كذلك؛ لكان أسرع شيء لمداهنة خصومه وموافقتهم، ومنافقتهم»[1].

وبسبب ذلك حصلت له عداوات ومورست عليه الضغوط العلمية (مناظرات الفقهاء) والسياسية (تهديد السلطان) والنفسية (التشويه والتعدي)، ولذلك يقول ابن الوردي (ت٧٤٩هـ) بعد ذكره لتفرده في مسألة الطلاق وما أصابه من أذى من أجلها: «وكم وقع في صعب بقوة نفسه وخلَّصه الله»[2].

ومع هذه الصعاب لم يتوان عن الإفصاح برأيه واختياره، يقول العُمري (ت٧٤٩هـ) في «تاريخه»: «وكان لتعمده للخلاف، وتقصده بغير طريق الأسلاف، وتقويته للمسائل الضعاف = تُغَيِّر مكانته من خاطر السلطان، وتُسَبِّبُ له التغرب عن الأوطان، وتُنَفِّذُ إليه سهام الألسنة الرواشق، ورماح الطعن في يد كل ماشق، فلهذا لم يزل منغصاً عليه طول مدته، لا تكاد تنفرج عنه جوانب شدته»[3].

لكن ابن تيمية كان يدرك أن أيَّ حركة للتصحيح لا يمكنها أن تشتغل على أرض الواقع وهي لا تتحلى بالشجاعة العلمية، حتى إنه سجن في سبيل ذلك سبع مرات كلها بسبب مواقفه العلمية، فعندما حكم عليه القاضي المالكي بالسجن ليُغيِّر شيئاً من أفكاره قال: «رب السجن أحب إلي مما يدعونني إليه»[4].

يقول الذهبي عنه: «كان قوالاً بالحق، نهّاء عن المنكر، لا تأخذه في الله لومة لائم، ذا سطوة وإقدام، وعدم مداراة الأغيار...»[5].

وليس من شرط الشجاع أن لا يتهيب أحياناً ويتردد، فهو بشر من البشر قد يعتريه الخوف والتردد، وهذا ما حصل لابن تيمية في بعض مواقفه، يقول ابن رجب: «ذكر الذهبي والبرزالي وغيرهما: أن الشيخ كتب لهم بخطه مجملاً من القول وألفاظاً فيها بعض ما فيها، لما خاف وهُدد بالقتل، ثم أُطلق وامتنع عن المجيء إلى دمشق»[6].

كما أن الدواداري (بعد ٧٣٦هـ) يحكي أن ابن تيمية لما عُقد له مجلس في دار النيابة في مصر بحضور الأمير سيف الدين سلّار، وأحضروا العلماء والأئمة والقضاة

(١) الذهبي، ذيل تاريخ إسلام (الجامع ص٢٧٠).
(٢) ابن الوردي، تتمة المختصر في أخبار البشر (الجامع ص٣٢٩).
(٣) أحمد بن يحيى العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، (الجامع ص٣١٦).
(٤) الدواداري، كنز الدرر (الجامع ص٢٣١).
(٥) الذهبي، ذيل تاريخ الإسلام (الجامع ص٢٦٩).
(٦) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة (الجامع ص٤٧٦ ـ ٤٧٧).

الأربعة = قام وحمد الله تعالى وأثنى عليه، ويحكي ما يشير إلى رهبة وقعت لابن تيمية في هذه الواقعة وأنه (تلجلج)[1].

وهو وصف وإن كان من مفاريد الدواداري[2] حيث لم يذكره أحد غيره في سياق قصة ابن تيمية هذه، إلا أنه لو صح هذا الموقف، فليس فيه ما يُشكك في وصف شجاعته وثباته وقوته، فأن يحصل للشخص رهبة وتلجلج في موقف لا ينفي عنه وصف الثبات والقوة والشجاعة بإطلاق، فهو في هذا السياق موقف طبيعي مفهوم، وقد دخل الخوف لمن هم أعظم من ذلك، وهم الأنبياء في مواجهاتهم مع أقوامهم، فقال الله تعالى: ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِۦ خِيفَةً مُّوسَىٰ ۝٦٧﴾.

إن الله تعالى لم يُصور الأنبياء تصويراً يخرجهم عن بشريتهم، وكثير من المعجبين ببعض المصلحين والعظماء يفعلون عكس ذلك مع عظمائهم من حيث لا يشعرون، فلا يقبلون حين وصفهم أن يوصفوا بما يُظهر نقاط قوتهم وضعفهم في آن واحد، إنهم لا ينقلون عنهم إلا ما يُعبِّر عن (كمال الصورة) بينما الآخرون يريدون منهم أن ينقلوا (الصورة الكاملة).

٣ ـ العزيمة والقوة النفسية:

لا تكفي الشجاعة العلمية وحدها في حركة التصحيح بل لا بد أن تصحبها نفس قادرة على التكيف مع تحدياتها، والقدرة النفسية على العزيمة والإصرار ومواصلة الطريق.

يحكي ابن القيم (ت٧٥١هـ) عن قدرة ابن تيمية النفسية على التكيف مع مشاق التصحيح فيقول: «وعلم الله ما رأيت أحداً أطيب عيشاً منه قط، مع ما كان فيه من الحبس والتهديد والإرجاف، وهو مع ذلك أطيب الناس عيشاً، وأشرحهم صدراً، وأقواهم قلباً، وأسرُّهم نفساً، تلوح نضرة النعيم على وجهه»[3].

ومن ناحية أخرى فإن كل ما واجهه ابن تيمية من صعوبات لتثنيه عن مواصلة تصحيحه لم تكن لتجعله يتراجع عن مسيرته، يقول الذهبي (ت٧٤٨هـ): «قد سجن غير مرة ليفتر عن خصومه ويُقصر عن بسط لسانه وقلمه، وهو لا يرجع ولا يلوي على ناصح إلى أن توفي معتقلاً بقلعة دمشق»[4].

---

(١) الدواداري، كنز الدرر (الجامع ص٢٣١).
(٢) نبه على ذلك جامعاً الكتاب، علي العمران وعزير شمس.
(٣) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة (الجامع ص٤٨٠).
(٤) الذهبي، المعجم المختص (الجامع ص٢٨٠).

ويظهر إصراره وعزيمته في مسألة الطلاق بشكل واضح، فقد عُقدت له فيها عدة مجالس، كما يُحكى في ترجمته، ففي المرة الأولى اجتمع به قاضي قضاة الحنابلة شمس الدين الحنبلي، وأشار إليه بعدم الإفتاء في المسألة، فقبل إشارته، وقد كان ذلك في شهر ربيع الآخر سنة (٧١٨هـ)، ويبدو أن ابن تيمية لم يستمر على هذا القرار شهرا كاملاً إلا وتراجع عنه، ففي الشهر الذي يليه جمادى الأولى ورد البريد من مصر، ومعه مرسوم السلطان بمنعه من ذلك، وفيه: «من أفتى بذلك نُكل به»، وعقد له مجلس بدار السعادة، ومنع من ذلك، ونودي بذلك في البلد.

ثم في السنة التي تليها (٧١٩هـ) في رمضان عُقد له مجلس كالمجلس الأول ـ كما يقول ابن رجب ـ، وجُمع الفقهاء والقضاة عند الأمير تنكز نائب الشام ـ كما يذكر ابن كثير ـ وقرئ كتاب السلطان بمنعه من ذلك، وعوتب على فتياه بعد المنع، وانفصل المجلس على تأكيد المنع[1].

وفي العام الذي بعده (٧٢٠هـ) في شهر رجب عُقد له مجلس ثالث وعاودوه في فتيا الطلاق وحاققوه عليها وعاتبوه بسببها، ثم إنهم حبسوه بقلعة الشام دمشق، وكان يقول: «لا يسعني كتم العلم» ـ كما يذكر ابن رجب ـ[2].

٤ ـ العقل النقدي الجدلي:

العقلية الناقدة هي العقلية التي لا تسلِّم بكل شيء دون فحص ونظر وتدقيق، فإذا ما تبين لها خطأ واضح أبدت وجهة نظرها المخالفة دون تردد أو تحفظ.

وحدها العقليات الناقدة هي القادرة على التصحيح والتجديد؛ لأنها لا تقبل الإقرار والسكوت على الخطأ من أجل مراعاة الجمهور والرأي السائد.

وطبيعي جداً أن تثير العقليات الناقدة حفيظة حراس المحافظة على الرأي السائد فيواجهونها بالنقد والاعتراض والتشويه أحياناً.

من أكثر ما يميز عقلية ابن تيمية أنها عقلية ناقدة بامتياز، وهذا ما أثار الآخرين عليه، فمذ كان صغيراً وهو كذلك، حيث يذكر ابن الوردي (ت٧٤٩هـ): أن ابن تيمية «كان يحضر المدارس والمحافل في صغره، فيناظر ويفحم الكبار ويأتي بما يتحيرون منه»[3].

وهذه العناية المبكرة بالنقد والجدال شَكَّلَت منه شخصية ناقدة بامتياز، يقول الشيخ

(١) ابن كثير، البداية والنهاية (الجامع ص٤٣٧).

(٢) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة (الجامع ص٤٨٠).

(٣) ابن الوردي، تتمة المختصر في أخبار البشر (الجامع ص٣٣٢).

كمال الدين الزملكاني (ت٧٢٧هـ): «ولا يعرف أنه ناظر أحداً فانقطع معه»[(١)].

ويقول الصفدي: «وجادل وجالد شجعان أقرانه، وجدل خصومه في وسط ميدانه، وفرَّج مضايق البحث بأدلة قاطعة، ونصر أقواله في ظلمات الشكوك بالبراهين الساطعة... قلَّ أن قطعه خصمه الذي تصدى له وانتصب، أو خلص منه مناظرة إلا وهو يشكو من الأين والنصب»[(٢)].

إن النقد هي الصفة الأبرز على نتاج ابن تيمية، فغالب كتبه الكبار كانت تأتي في سياق نقد أفكار الآخرين.

لم يكن ابن تيمية يطيق السكوت عن النقد وهو يشاهد ويرى ما يستدعي التصحيح، يقول الذهبي: «وقد سجن غير مرة ليفتر عن خصومه ويقصر عن بسط لسانه وقلمه وهو لا يرجع ولا يلوي على ناصح إلى أن توفي معتقلاً»[(٣)].

وبخصوص مسألتنا في الطلاق فلم يكن موقفه استثناءً بل كان متماشياً مع موقفه العام، فقد طولب بالسكوت عن النقد والمراجعة، لكنه كان يقول: «لا يسعني السكوت عن العلم»[(٤)].

ولم يكن موقفه تجاهها بالفتوى وحسب، بل كتب فيها الكثير، يقول ابن العماد الحنبلي (ت١٠٨٩هـ): «وله في ذلك مؤلفات كثيرة لا تنحصر ولا تنضبط»[(٥)].

هذا النقد المكثّف مُكلِّف جداً حيث سينعكس على خسارته للعديد من العلاقات الاجتماعية، كثمن وضريبة له، وهو تماماً ما حصل معه كما ينقل ذلك محمد ابن عبد الهادي (ت٧٤٤هـ) بقوله: «فنازعهم ونازعوه، وقاطع بعضهم وقاطعوه»[(٦)].

إن الناس ربما يتفقون على أهمية النقد، لكنهم يختلفون في تقييم طريقته وأسلوبه وحجمه، وهو ما حصل بخصوص تقييم الحالة النقدية عند ابن تيمية، من حيث أسلوبها وطريقتها وحجمها.

فالذهبي كان يرى أن نقد شيخه تعتريه حدة في أسلوبه، حيث يقول: «فإنه مع سعة علمه، وفرط شجاعته، وسيلان ذهنه، وتعظيمه لحرمات الدين، بشر من البشر، تعتريه حدة في البحث، وغضب وشظف للخصم»[(٧)].

---

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) الصفدي، أعيان العصر وأعوان النصر (الجامع ص٣٤٨).

(٣) الذهبي، المعجم المختص عن (الجامع ص٢٨٠).

(٤) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة (الجامع ص٤٨٠).

(٥) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب (الجامع ص٦٣٦).

(٦) ابن عبد الهادي الحنبلي، مختصر طبقات علماء الحديث (الجامع ص٢٥٨).

(٧) الذهبي، ذيل تاريخ الإسلام (الجامع ص٢٦٩).

فإذا كانت عملية النقد بمجردها كافية في بعثرة مجموعة من العلاقات، فما بالك عندما يكون الناقد حاداً في أسلوبه وعرضه النقدي فلا شك أنها ستُضاعف الإشكال والضرر المترتب على ذلك، كما ستُؤثر بشكل متزايد على طبيعة تقبل الآخرين لنقده، فبحسب تقييم الذهبي فإنه يرى أن حدته في البحث قد أثَّرت على تقبل الكثير لأفكاره حيث يقول: «تزرع له عداوة في النفوس، ونفورا عنه. وإلا والله لو لاطف الخصوم ورفق بهم، ولزم المجاملة وحسن المكالمة؛ لكان كلمة إجماع...»[1].

بل إن ابن رجب يذكر أن ابن تيمية لا يملك نفسه في بعض المحاورات فهو «قد يعظم جليسه مرة، ويُهينه في المحاورات مرات»[2].

وكمثال على أثر حدة نقده على تغيّر طبيعة علاقته مع الآخرين ممن كان يحبه ويعظمه، قصته مع أبي حيان، حيث يذكر المقريزي (ت٨٤٥هـ) ما حصل بينهما فيقول: «وحضر عنده العلامة أثير الدين أبو حيان فقال عنه: ما رأت عيناي مثله، ومدحه في المجلس بقوله:

لما أتينا تقي الدين لاح لنا	داع إلى اللَّه فردٌ ما له وزر
على محيَّاه من سيما الألى صحبو	خير البرية نورٌ دونه نور
قام ابن تيمية في نصر شرعتنا	مقام سيِّد تيْم إذ عصت مضر
فأظهر الحق إذ آثاره درست	وأخمد الشر إذ طارت له الشَّرَرُ
كنا نُحَدَّث عن حبر يجيء لنا	أنت الإمام الذي قد كان ينتظر

ثم دار بينهما كلام جرى فيه ذكر سيبويه. فتسرع ابن تيمية فيه بمقول نافره عليه أبو حيان وقاطعه بسببه، ثم عاد أكثر الناس له ذماً، واتخذه ذنباً لا يُغفر»[3].

ويذكر ابن حجر بعض التفاصيل التي أجملها المقريزي فيقول: «حجّ ابن المحب سنة (٣٤هـ) فسمع من أبي حيان أناشيد فقرأ عليه هذه الأبيات فقال: قد كشطتها من «ديواني» ولا أذكره بخير، فسأله عن السبب في ذلك، فقال: ناظرته في شيء من العربية فذكرت له كلام سيبويه فقال: يفشر سيبويه، قال أبو حيان: وهذا لا يستحق الخطاب، ويقال: إن ابن تيمية قال له: ما كان سيبويه نبي النحو، ولا معصوماً بل أخطأ في الكتاب في ثمانين موضعاً ما تفهمها أنت، فكان ذلك سبب مقاطعته إياه»[4].

---

(١) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٢) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة (الجامع ص٤٧١).

(٣) المقريزي، المقفى الكبير (الجامع ص٥١٤ ـ ٥١٥).

(٤) ابن حجر، الدرر الكامنة (الجامع ص٥٤١).

هذا النقد هو الآخر ربما اعتبره البعض حطّاً من أقدار العلماء فتحفظوا عليه، يقول ابن رجب: «ولكن كان هو ـ أي: عماد الدين الواسطي ـ وجماعة من خواص أصحابه، ربما أنكروا من الشيخ كلامه في بعض الأئمة الأعيان، أو في أهل التخلي والانقطاع ونحو ذلك».

لكن ابن رجب يستدرك فيقول: «وكان الشيخ رَحِمَهُ اللهُ لا يقصد بذلك إلا الخير، والانتصار للحق إن شاء الله تعالى»[1].

لكن المخالف لابن تيمية في هذا الأسلوب ربما لا يكفيه هذا الاعتذار من ابن رجب، فقصد الخير وإن كان مفيداً في تقليل حجم الخطأ لكنه لا يسوِّغ التعدي ولا يقوى على تحويل الخطأ إلى صواب.

أسلوب النقد ليس هو المجال الوحيد الذي يختلف الناس حوله في تقييم الحالات النقدية، وإنما يختلفون كذلك في مقدار الظاهرة النقدية وحجمها، فحيث يعتبر البعض أن الحالة النقدية عند ابن تيمية واحدة من مميزات حركته كما يقول كثير ممن يترجم له، فإن البعض الآخر من خصوم ابن تيمية يرى فيها استنفاداً للجهد وتضييعاً له في غير ما هو أولى، كما يقول الصفدي: «فيا أسفا عليه وعلى أمثاله، كيف ضاعت أعمارهم؟ وخابت مساعيهم؟ ووضعوا الشيء في غير موضعه؟ وهلكوا وأهلكوا، ولم يبق للوعظ فيهم مجال، ولا للنصح عندهم محل، وإنا لله وإنا إليه راجعون»[2].

وقد حاول خصومه ثنيه عن حالته النقدية التصحيحية ونصحوه بأن يشتغل بما هو أهم ـ من وجهة نظرهم ـ كالتعليق على الكتب والاشتغال بتحقيقها، فقال أحدهم: «ما زلنا نُرسل إليه، ونعلمه بأن اشتغاله بأهم مما هو فيه أولى وأحرى، وعينّا له كتباً في فنون يجب إصلاحها، والتنبيه على أماكن فيها»[3].

ونهاه بعضهم الآخر عن الاستمرار في هذا الطريق، فقال ابن سريج ـ أحد خصومه ـ: «ولما عزم على إبداء المخالفة نهيناه كثيراً»[4].

وهو الأمر الذي تابعه الصفدي فهو يعتبر أن ابن تيمية: «ضيَّع زمانه في رده على النصارى والرافضة، ومن عاند الدين أو ناقضه، ولو تصدى لشرح البخاري أو لتفسير القرآن العظيم، لقلد أعناق أهل العلم بدرِّ كلامه النظيم»[5].

---

(١) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة (الجامع ص٤٧١).

(٢) تفاح الأرواح (عن موقف الصفدي من ابن تيمية للقونوي ص٥٣).

(٣) تشويق الأرواح الورقة (١٥١، ١٥٢) (عن موقف الصفدي من ابن تيمية للقونوي ص٨٥).

(٤) المصدر السابق (عن موقف الصفدي من ابن تيمية للقونوي ص٩٩).

(٥) الصفدي، أعيان العصر وأعوان النصر (الجامع ص٣٤٩).

وهذا الذي قاله عنه أنه (ضيع زمانه فيه) يخالفه فيه أحد تلاميذ ابن تيمية الآخرين وهو ابن كثير حيث يقول عن (الجواب الصحيح) في الرد على النصارى: «وسلك فيه مسالك حسنة صحيحة منتجة، بكلام بليغ يخضع له كل من تأمله وفهمه»[١]، وقال عن الكتاب الآخر (منهاج السُّنَّة): «أتى فيه بما يبهر العقول من الأشياء المليحة الحسنة وهو كتاب حافل»[٢].

ويبدو أن هذا الموقف متجذر في ذهن الصفدي حتى في تقييمه لمحبي ابن تيمية حيث يقول عن أحدهم: «وكان له قدرة على الحفظ... زكياً في نفسه، ليس لطلبه نهاية، يحرص على أن يسلك طريقة الشيخ تقي الدين ابن تيمية، ويأخذ في كل بلية!! ويشتهي أن يحيط بالأشياء علماً!! وأن لا يدع علماً ولا غيره حتى يملكه فهماً، ولذلك ضيع زمانه»[٣].

٥ ـ النزعة الاستقلالية:

لن يتمكن الشخص من أن يحدث تأثيراً فكرياً (نوعياً) وهو أسير لمحيطه المذهبي والسياسي، وهذا ما جعل تأثير كثير من الشخصيات العظيمة التي يزخر بها تاريخ المسلمين محدوداً.

وهذا الذي حدَّ من حركة خصم ابن تيمية وهو تقي الدين السبكي، كما سبق وأن ذكرنا السؤال الذي ورد على الحافظ ولي الدين أبي زرعة العراقي الشافعي المذهب في سبب محدودية آراء السبكي مع أنه بلغ رتبة الاجتهاد، فقيل له: «لِمَ بقي التقي السبكي شافعياً مع أنه حاز من علوم الاجتهاد ما لم يحزه إمامه الشافعي؟».

فأجاب: «كان التقي قاضي القضاة، وابنه تاج الدين قاضياً بالشام، وبيده مع ذلك وظائف جلها موقوف على الشافعية، فلو ادعى الاجتهاد لسُلب منه جميع ذلك؛ فهذا هو السبب في عدم إعلانهم باجتهادهم المطلق، ونبذهم للمذاهب»[٤].

أما ابن تيمية فكان لاستقلاله على الصعيد المذهبي والسياسي الأثر العظيم على مسيرته العلمية وصناعته لنموذج مختلف، يشهد بذلك موافقوه ومخالفوه على اختلافهم في تقييم هذا النموذج.

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية (٦: ٧٢).

(٢) المصدر السابق (١٤: ١٠٣).

(٣) الصفدي، أعيان العصر (عن موقف الصفدي من ابن تيمية للقونوي ص٥٥).

(٤) انظر: در الغمام الرقيق برسائل الشيخ السيد أحمد بن الصديق الغماري، جمع عبد الله التليدي (ص٤٠)، وانظر: آراء أبي الحسن السبكي الاعتقادية، عجلان العجلان (١٠٠).

على الصعيد السياسي (الاستقلال السياسي):

فلم يكن ابن تيمية في يوم منخرطاً في سلك رسمي له علاقة بالسلطان لا في المجال القضائي ولا الفتيا، وكان ذلك بإرادة ذاتية منه، فقد عُرِضَت عليه تلك المناصب فلم يقبلها حيث يذكر ابن رجب فيقول: أنه «عُرض عليه قضاء القضاة قبل التسعين، ومشيخة الشيوخ، فلم يقبل شيئا من ذلك. قرأت ذلك بخطه»[1].

فابن تيمية ـ كما يقول ابن الوردي (ت٧٤٩هـ) ـ: «لم يكن من رجال الدول ولم يسلك معهم تلك النواميس»[2].

وبُعْده عن هذا المحيط كان شأناً عاماً في شخصيته التي كانت تميل إلى التخفف من مظاهر الدنيا، يذكر ابن رجب شيئاً من ذلك فيقول: «وما رأيت في العالم أكرم منه، ولا أفرغ منه عن الدينار والدرهم، لا يذكره، ولا أظنه يدور في ذهنه.. وهو فقير لا مال له، وملبوسه كآحاد الفقهاء»[3].

ولقد ساعده هذا الاستقلال على مزيد من هامش الحركة وعدم التقيد بآراء معينة يفرضها عليه منصبه الرسمي.

ولم يكن شأن ابن تيمية مجرد البعد عن هذا المحيط، بل غالباً ما كانت علاقته بالسلاطين متوترة بسبب آرائه وأفكاره إلا في فترات محدودة، ولقد كانت فتوى الطلاق تُعبر عن حالة من استقلال ابن تيمية في أفكاره عن السياسي وعدم نزوله عند رغبته.

فعلى مدار ثلاثة أعوام (٧١٨ ـ ٧١٩ ـ ٧٢٠هـ)ـ، ومراسيم السلطان تخرج بمنع ابن تيمية من الإفتاء بهذه المسألة، حتى كان آخرها قرار السجن.

وعلى الصعيد المذهبي (الاستقلال الفكري/المذهبي):

لم يؤثر انتساب ابن تيمية للمذهب الحنبلي على قدرته على الاجتهاد والتحرير، بل استطاع ابن تيمية أن يخرج عن إطار المذهب الحنبلي وأن يمثل خطا تجديدياً داخل إطار هذا المذهب حتى أصبحت اختياراته من ضمن التقريرات التي لا يخلو منها أمهات الكتب الحنبلية.

ولقد أراد فقهاء مدرسته الحنابلة ـ على وجه التحديد ـ منه أن يتراجع عن رأيه، كما يحكي ذلك ابن كثير فيقول: «وكان قبل قدوم المرسوم قد اجتمع بالقاضي ابن مسلم

---

(١) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة (الجامع ص٤٦٧).

(٢) ابن الوردي، تتمة المختصر في أخبار البشر (الجامع ص٣٣٦).

(٣) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة (الجامع ص٤٧٣).

الحنبلي جماعة من المفتين الكبار، وقالوا له أن ينصح الشيخ في ترك الإفتاء في مسألة الطلاق»[1].

ومع هذه الضغوط التي مورست على ابن تيمية من أبناء مدرسته إلا أنه لم يستجب لذلك واستطاع أن يُعبر عن رأيه الخاص بكل استقلالية ووضوح.

يقول ابن الوردي (ت٧٤٩هـ): «وبقي عدة سنين لا يفتي بمذهب معين بل بما قام الدليل عنده»[2].

لم يكن ابن تيمية متمرداً على مدرسته الحنبلية فقد مرّت علاقة ابن تيمية بمذهبه مِثْله مثل غيره بالتعلُّم على مذهبه الخاص، وألَّف كتباً وهو في سياق تلك المرحلة مثل (شرح عمدة الفقه) و(منسك في الحج)، ثم تطور تطوراً تدريجياً نحو الاستقلال في اختياراته.

ولم يكن تطور ابن تيمية واستقلال نظره الفقهي وخروجه عن مدرسته الخاصة يمثل حالة من التحول المفاجئ الجذري أو التراجع والانتكاس، بقدر ما كان يُمثل هذا الرجوع عن آرائه الأولى في تلك المرحلة أحد علامات نضجه، واتساع معرفته، وتطور تفكيره، وكما قال عبد الله بن داود: «إنما يرجع الفقيه عن القول في الفقه إذا اتسع علمه»[3].

والملاحظ على تطور ابن تيمية أنه كان تطورا تدريجياً يُعبر عن حالة من النضج العلمي الناشئ عن تراكم معرفي مع مرور الأيام والليالي، وليست حالة من التحول المذهبي، وثمة فرق بين التحول من مذهب إلى مذهب، وبين التطور في الاختيارات والآراء.

التحول يوحي بمرحلتين كأن الأولى تُعتبر قطيعة مع الثانية، بينما ابن تيمية في جميع مراحله لم يترك الانتساب للمذهب الحنبلي، لكنه مع ذلك لم يلتزم باختيارات المذهب، وهذا ما يعطي الفرق بين التحول وتغير الاجتهادات الناشئ عن النضج العلمي والمعرفي.

ليس بالضرورة أن يكون كل التحول فرعاً عن ضعف في النضج المعرفي، فكم من عالم كان حنفياً ثم تحول شافعياً، أو مالكياً ثم تحول ظاهرياً، وهم في كامل نضجهم المعرفي، لكن المقصود هو التوصيف الدقيق لحالة ابن تيمية، هذا من جهة.

ومن جهة فإن هناك خلطاً واضحاً في وعي الكثير بين النضج المعرفي وبين التقلب

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية (الجامع ص٤٣٧).

(٢) ابن الوردي، تتمة المختصر (الجامع ص٣٣٤).

(٣) فضائل أبي حنيفة (٣٣٣ ـ ٣٣٤).

في الآراء، فالنضج المعرفي شيء، والتقلب بين الآراء شيء آخر، يشتركان في أن الأفكار تغيرت، ويفترقان في سبب هذا التغير وموجبه، فموجب الأول مزيد من النضج المعرفي، وسبب الثاني عدم الاستقرار العلمي.

الفصل الثالث

ممانعة التصحيح
الفاعلون وآليات الاشتغال

وفقاً لسُنَّة التدافع فإن الخصوم يساهمون في تحفيز مسيرة الطرف المضاد المقابل نحو التغيير كما يشير لذلك قول الحق تبارك وتعالى: (ولولا دفع الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات يذكر فيها اسم الله كثير).

وربما بادئ الرأي؛ تبدو حركة المعارضة وكأنها ستُحجّم من مكانة المخالف، وتُضْعِف من انتشار رأيه، وتَحُد من تأثيره، لكن ذلك ليس بلازم على المدى البعيد؛ ففي حالة ابن تيمية حافظت المعارضة ربما بشكل غير مباشر على بقاء رأيه في ذاكرة التاريخ وامتداده على مرِّ الزمن ليجد ولو بعد حين من يُفَعِّله ويأخذ به.

لقد واجه ابن تيمية هجمة مضادة شرسة استخدمت فيها كل الأدوات من أجل الحد من انتشار أفكاره وآرائه.

(الأعداء) و(الخصوم) كلمتان متكررتان في غالب سيرته المسطرة في الكتب، كما أننا نجد أن مواقفهم معه مستغرقة لكثير من صفحات حياته، يقول العمري: «ولقد تضافرت عليه عصب الأعداء فأُقحموا إذ هدر فحله، وأُفحموا إذ زمزم ليجني الشد نحله، ورُفع إلى السلطان غير ما مرة، ورمي بالكبائر، وتُربصت به الدوائر، وسُعي به ليؤخذ بالجرائر، وحسده من لم ينل سعيه...»[1].

وبسبب خصومه «لم يخل بعد ذلك من فتنة بعد فتنة، ولم ينتقل طول عمره من محنة إلا إلى محنة» كما ينقل ذلك محمد ابن عبد الهادي (ت٧٤٤هـ)[2].

هذا إجمالٌ لطبيعة فعل الخصوم في صناعة حركة التصحيح، لكن ثمة تفاصيل تُبْرِز مشهد صراع التصحيح بشكل أكثر تحديداً، تستحق التحبير والتحقيق من أجل استكمال قصة التجربة التي تُلهم الفكر التصحيحي، سنسردها وفق الفقرات التالية:

---

(١) أحمد بن يحيى العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، (الجامع ص٣١٤).

(٢) ابن عبد الهادي، مختصر طبقات علماء الحديث (الجامع ص٢٥٩).

أولاً
الفــاعلــون

١ ـ المؤسسة الدينية:

هناك من الفقهاء من لا يستطيع استيعاب دخول الرأي المخالف في بيئته، فبمجرد ظهور ما يخالفه يتشكل تلقائياً موقف التعصب ضده ومواجهته، فالفقيه المحدث بقي بن مخلد الأندلسي (ت٢٧٦هـ)، كان قد سافر إلى المشرق وتعلَّم في تلك البيئة ما هو مخالف لكثير مما في بيئته الأندلسية، ثم قرر العودة إليها، وبدأ في نشر علمه، لكن فقهاء المالكية وجدوا في هذا العلم الجديد ما يخالف مذهبهم، فتعصبوا وحاولوا التضييق عليه، فتدخل أمير البلد محمد بن عبد الرحمٰن المرواني ومنعهم من التعرّض له، وقال له: انشر علمك[١].

إذا كان قَدَرُ بقي بن مخلد أن يقف معه الأمير ويسمح له بنشر علمه، فإن قَدَر ابن تيمية لم يكن كذلك، فلقد كان القضاة الذين نصبهم الأمير ضد ابن تيمية، فـ«كان أكثر من بالبلد من الفقهاء قد تعصبوا عليه حتى مات محبوساً»[٢].

بهذا العبارة يمكن أن نُحدد الطرف الأول الذي وقف ضد ابن تيمية في عملية التصحيح، وهي فئة القضاة الفقهاء.

لقد عَقد القضاة عدة مجالس من أجل ثني ابن تيمية عن رأيه، يذكر ابن كثير في سياق هذه الحادثة ثلاثة مجالس:

الأول: «قبل صدور المرسوم.. اجتمع بالقاضي ابن مسلم الحنبلي وجماعة من المفتين الكبار، وقالوا له: أن ينصح الشيخ في ترك الإفتاء في مسألة الطلاق»[٣].

---

(١) الذهبي، تذكرة الحفاظ (٢: ٦٣٠).

(٢) السخاوي، الجواهر والدرر (الجامع ص٥٥١).

(٣) ابن كثير، البداية والنهاية (الجامع ص٤٣٧).

والثاني: «كان في. . شهر رمضان اجتمع القضاة وأعيان الفقهاء عند نائب السلطة بدار السعادة. . وانفصل المجلس على تأكيد المنع من ذلك»[1].

والثالث: «عُقد بمجلس دار السعادة. . . بحضرة نائب السلطنة، واجتمع فيه القضاة والمفتون من المذاهب، وحضر الشيخ، وعاتبوه على العود إلى الإفتاء بمسألة الطلاق»[2].

وطبيعي أن يقرأ الخصوم هذه المجالس على أنها تُعَبِّر عن إجماع العلماء في استنكار مواقف ابن تيمية، فخصمه التقي السبكي يرى أنه «حبس بإجماع العلماء وولاة الأمور على ذلك ثم مات»[3].

هذه الفئة من الفقهاء التي وقفت ضد آراء ابن تيمية لم تقف ضدها باعتبارها ضد التصحيح والاجتهاد الفقهي أو هكذا ترى نفسها. . . بل إنها ترى نفسها تقف ضد شواذ ومنكرات، وفئة أخرى ترى في نفسها أنها تقف ضد الانحراف والضلال والزيغ، كما وصف ذلك أحد معارضيه شمس الدين محمد الوادي آشي (ت٧٤٩هـ): «ويركب شواذ الفتاوى، ويزعم أنه مصيب»[4].

لكن ابن تيمية في المقابل يعتبر القضية تصحيحاً مشروعاً، لا؛ بل واجباً شرعياً لا يسعه السكوت عنه كما يقول ابن رجب: «ومُنع بسببه من الفتيا مُطلقاً، فأقام مدة يفتي بلسانه، ويقول: لا يسعني كتم العلم»[5].

إن الفئة التي وقفت ضد ابن تيمية في هذه التجربة فئة تحمل معها من الديانة والعلم والفقه الشيء الكثير، ولذلك يقول ابن رجب في ترجمة القاضي الذي أصدر الحكم بمنع ابن تيمية عن الفتيا في مسألة الطلاق: «محمد بن مسلم بن مالك بن مزروع بن جعفر الزيني الصالحي، الفقيه الصالح الزاهد، قاضي القضاة، وكان من قضاة العدل، مصمماً على الحق، لا يخاف في الله لومة لائم. وهو الذي حكم على ابن تيمية بمنعه من الفتيا بمسائل الطلاق وغيرها مما يخالف المذهب»[6].

وقال عنه الذهبي في معجمه: «برع في المذهب والعربية وأقرأ الناس مدة على ورع وعفاف ومحاسن جمة، ثم ولي القضاء بعد تمنع فشكر وحمد ولم يغير زيه واجتهد في

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية (الجامع ص٤٣٧).

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية (الجامع ص٤٣٨).

(٣) ابن السبكي، فتاوى ابن السبكي (ص٨).

(٤) شمس الدين آشي، برنامج ابن جابر الوادي آشي (الجامع ص٣٤٨).

(٥) ابن رجب، ذيل على طبقات الحنابلة (الجامع ص٤٨٠).

(٦) ابن رجب، ذيل طبقات الحنابلة (٤ : ٥١٨).

الخير وفي عمارة أوقاف الحنابلة، وكان من قضاة العدل والحق لا يخاف في الله لومة لائم وهو الذي حكم على ابن تيمية بمنعه من الفتيا بمسائل الطلاق وغيرها مما يخالف المذهب»[1].

إن هذا يعني أن الأزمة الكبرى التي كان يعانيها ابن تيمية مع خصومه هي أزمة (فكر) وليست أزمة (ديانة).. أزمة في اختلاف المعايير التي يتم من خلالها النظر في هذه المسائل.

ويمكن الاستفادة من حكاية التجربة السابقة في تسجيل نتيجة، أو ملاحظة عامة تساهم في تحسين قراءة صراعات التصحيح:

هناك من يتصور أن وقوف الفقهاء ضد حركات التصحيح لم يكن إلا ضد الحركات التي تقع خارج إطار المنهجية الإسلامية، بينما يثبت لنا واقع تجربة حركة تصحيح ابن تيمية، أن بعض الفقهاء ـ بل ربما غالبهم كما هو الحال مع ابن تيمية ـ قد يقف ضد التصحيح الذي يقف على نفس الأرضية المنهجية التي يؤمنون بها، لكنها تخالفهم في النتائج وآليات البحث والتحقيق، فإذا كان هناك من الفقهاء من يقف ضد النموذج الخاطئ من التصحيح، فهناك أيضاً منهم من يقف ضد نموذج من التصحيح الاجتهادي والسائغ، لكنه يراه من زاويته انحرافاً ينبغي مواجهته.

وهذا يعني: أن التاريخ قد يعيد نفسه، ويعني كذلك أن لا نتعامل مع كل حركة تصحيح فقهي باعتبارها لوناً واحداً.

فابن تيمية قاد عملية تصحيح فقهي بآليات الاشتغال الفقهية المنهجية، ومع ذلك قوبل بالتضليل والتشويه والسجن والاستعداء من علماء وقضاة مشهود لهم بالعلم والفضل والديانة.

كما أن وقوف بعض الصالحين من الفقهاء والقضاة ضد شخصية أو فكرة لا يعني ذلك ضلالها وانحرافها في واقع الأمر. فهذا القاضي الذي أصدر مرسوم السجن على ابن تيمية «كان من قضاة العدل والحق لا يخاف في الله لومة لائم»[2].

إن كونه بهذا الوصف لا يعني أنه لا يُخطئ أو لا يحيف ـ سواء كان ذلك بقصد أو دون قصد ـ.

في الصراعات المذهبية هناك حالات من المبالغات والحيف والتعدي لا يصح الاستجابة لها، ولو تمت الاستجابة لذلك لحصل خلل كبير في قيمة العدل

---

(١) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب (٦ : ٧٣).

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

والإنصاف، فهل يُمكن لفقيه منصف أن يستجيب لوصف القاضي أبي بكر بن العربي (ت٥٤٣هـ) في الحنابلة وأهل الحديث حيث جعلهم ممن كاد للإسلام، ولا فهم لهم، وليس لهم قلوب يعقلون بها، ولا آذان يسمعون بها، فهم كالأنعام بل هم أضل. وعدّهم من الغافلين الجاهلين في موقفهم من الصفات، وشبههم باليهود، وقال: إنه لا يُقال عنهم: بنوا قصرا وهدّموا مصرا، بل يُقال: هدموا الكعبة، واستوطنوا البيعة ـ أي: كنيسة اليهود ـ[1]؟!

إن المعيار الدقيق الذي يحتاج أن يعول عليه المنتمون لحقل العلم والقريبون من مواطن الصراع هو معيار الحقيقة والدليل والبرهان، وليس معيار مواقف القلة أو الكثرة من فقهاء بلاد معين ليكون مقياساً يقاس به صواب الأقوال من خطئها، ويقاس به صلاح الأشخاص من ضلالهم، إن هذا المقياس الأخير لو تمت الاستجابة له لكان كافياً في أن يُنهي مشروع الحركة التصحيحية التي قام بها ابن تيمية لأن «أكثر من بالبلد من الفقهاء قد تعصبوا عليه»[2].

إن مشكلة الاعتماد على منطق الأكثرية في هذه الصراعات أن تَصَدُّرها في كثير من الأحيان محكوم بظروف معينة عندما تنتهي ينكشف الحال وتعود هذه الأكثرية إلى وضعها الطبيعي، هذا إن لم تتحول بها الأمور إلى الوضع الذي كانت تتعامل به مع مخالفيها، والتاريخ يشهد بتحولات في كفة الموزانة بين المذاهب، ففي ظرف تاريخي استطاع شيخ الشافعية أبو حامد الإسفراييني (ت٤٠٦هـ) أن يُؤثر في الخليفة العباسي القادر بالله، ويُقنعه بتحويل القضاء من الحنفية إلى الشافعية، فلما فعل ذلك احتج الحنفية ودخلوا في مصادمات مع الشافعية[3].

لكن التاريخ يثبت أن الحال لا يستمر فقد استعاد الأحناف قدرتهم، وما إن فعلوا ذلك حتى قام قاضي القضاة علي بن محمد الدامغاني الحنفي (ت٥١٣هـ)، بمنع أن يُحكم في القضاء بغير رأي أبي حنيفة وصاحبيه محمد وأبي يوسف، وأعلن أمام الملأ بأعلى صوته بأنه لم يبق في الأرض مجتهد، مما أثار حفيظة العالم الحنبلي، أبي الوفاء بن عقيل الحنبلي (ت٥١٣هـ) الذي أنكر عليهم ذلك، وقال: هذا فيه فساد كبير[4].

إذا كان التاريخ يُعيد نفسه، فإن المذاهب تعيد إنتاج ممارساتها لتعود لها نفس النتيجة من جديد، ولا تستفيد من موعظة التاريخ.

---

(١) أبو بكر ابن العربي، العواصم من القواصم (٢: ٢٨٢).

(٢) السخاوي، الجواهر والدرر (الجامع ص٥٥١).

(٣) المقريزي، كتاب المواعظ والاعتبار (٢: ٣٣٣ ـ ٣٣٤).

(٤) ابن الجوزي، المنتظم (١٠: ٢١٠).

٢ ـ السلطة السياسية:

كانت السلطة السياسية هي الطرف الثاني من أطراف التدخل ضد حركة ابن تيمية، من خلال إصدار مراسم سلطانية تتعلق بقضية فتوى الطلاق، وقد أصدر السلطان في هذه القضية ثلاثة مراسيم:

الأول: «ورد البريد في مستهل جمادى الأول بكتاب من السلطان فيه منع الشيخ تقي الدين من الإفتاء في مسألة الحلف بالطلاق... ونودي به في البلد»[١]، وفيه«من أفتى بذلك نُكل به»[٢].

والثاني: كان مرسوماً فيه التأكيد للمنع الأول، ففي «يوم الثلاثاء التاسع والعشرين من شهر رمضان... حيث قرئ عليهم ـ أي: القضاة ـ كتاب من السلطان يتضمن منع الشيخ تقي الدين من الفتيا بمسألة الطلاق. وانفصل المجلس على تأكيد المنع من ذلك»[٣].

والثالث: كان بحضرة نائب السلطنة[٤] «عقد له مجلس ثالث بسبب ذلك، وعوتب وحبس بالقلعة»[٥].

لقد كانت السلطة في غالب تلك القرارات تأخذ غطاءها الشرعي من الفقهاء الذين عارضوا ابن تيمية، وحضروا تلك المجالس التي أُصدرت فيها تلك المراسيم وباركوا صدورها عليه.

إن الدعوة لتدخل السلطة في صراع كهذا يدل بحسب ـ قراءة ابن القيم ـ على عوز الحجة وقلة الحيلة حيث يقول: «ولم يكن مع خصومه ما يردون به عليه أقوى من الشكاية إلى السلطان»[٦].

إن المذاهب الفقهية وفي كثير من لحظات التاريخ لم تحسن إدارة علاقتها مع السلطة، الأمر الذي جعل علاقة المذاهب بعضها مع بعض في تلك اللحظات علاقة مغالبة[٧]، والدول تتغير وتتغير معها المذاهب، فالمذهب الذي يكون في بلد يأتي بعده مذهب آخر عندما تتغير دولته.

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية (الجامع ص٤٣٧).
(٢) المقريزي، المقفى الكبير (الجامع ص٥١٠).
(٣) ابن كثير، البداية والنهاية (الجامع ص٤٣٧).
(٤) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٥) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة (الجامع ص٤٨٠).
(٦) ابن القيم، إعلام الموقعين (٤ : ٨٨).
(٧) توسع د. خالد علال في كتابه (التعصب المذهبي) في ذكر شواهد تدخل السلطة بين المذاهب، وقد أفدت منه في ذكر هذه الشواهد.

فالشافعية كان من نصيبهم تحول الملك محمود بن سبكتكين (ت٤٢١هـ) إليهم، حيث كان حنفياً ثم تحوّل إلى المذهب الشافعي، فأحدث بذلك تعصباً بين الحنفية والشافعية[1].

والحنابلة كان من نصيبهم انتصار الخليفة القادر بالله (٣٨١ ـ ٤٢٢)، لهم والتضييق على مخالفيهم[2].

والحنفية كان من نصيبهم تمذهب الملك قطب الدين محمد بن الملك صاحب سنجار الزنكي (بعد ٥٩٤هـ)، والذي كان حنفياً شديد التعصب على الشافعية كثير الذم لهم[3].

والمالكية كان من نصيبها تمذهب الدولة المرابطية (٤٥٣ ـ ٥٤١هـ) بها، والتعصب ضد مخالفيهم[4].

وحتى الطرف الذي لا يريد التمذهب هو الآخر عندما أراد نبذ المذاهب تعصب ضدها، واضطهد أصحابها، فالدولة الموحدية (٥٤١ ـ ٦٦٨هـ)، تعصّبت على المالكية، وحاربت التمذهب عامة، وحرَّقت كتب المذاهب[5].

هذه التحولات تثبت أن مراهنة مذهب فقهي على الفاعل السياسي لا تدوم، فكل المذاهب عبر التاريخ كانت لها فترات تسيدت فيها، ولكنها بعد زمن تركت هذا المكان ليملأه مذهب آخر عن غير رضا.

إن استقواء المذاهب الفقهية بالسلطة أدى إلى توتير العلاقة بينها، وأدى كذلك إلى أن أصبح التحكم في إدارة هذا الملف هو بين السلطة التي لا يحكمها القانون فتستغل اقتناعها بمذهب في ضرب المذاهب الأخرى.

فهي تارة ما تكون عامل إشعال للخلاف بين المذاهب، كما فعل الوزير الخوارزمي مسعود بن علي (ت٥٩٦هـ)، فقد كان متعصباً للشافعية، فبنى لهم جامعاً بمرو مُشْرفاً على جامع للحنفية، فتعصب الأحناف وأحرقوا الجامع الجديد فاندلعت فتنة عنيفة مدمرة بين الطائفتين، كادت «بها الجماجم تطير عن الغلاصم»[6].

وتارة ما تمارس دور التهميش لمذهب على حساب مذهب آخر، ولكن بسياسات

---

(١) الذهبي، سير أعلام النبلاء (١٥: ١٥٢، ١٥٤).

(٢) ابن الجوزي، المنتظم (٧: ٢٨٧، ٨: ١٠٩، ١١٠)، وابن كثير، البداية والنهاية، (١١: ٣٣٩، ١٢: ٢٦).

(٣) ابن خلكان، وفيات الأعيان (٢: ٣٣١).

(٤) الذهبي، العبر (٤: ٦٠).

(٥) الذهبي، سير أعلام النبلاء (٢١: ٣١٤)، وابن خلدون، المقدمة (ص٢٩٠).

(٦) ابن الأثير، الكامل في التاريخ (٧: ٢٥٠)، وابن كثير، البداية والنهاية (١٣: ٢٣)، والسبكي: طبقات الشافعية (٧: ٢٩٦).

غير معلنة، كما فعل الوزير السلجوقي نظام الملك (ت٤٨٥هـ)، والذي أداه تعصبه للشافعية إلى تهميش حركة الحنفية من التأثير في الناس، فقد اتهمه بعض الحنفية بأنه كان يُولي الحنفية القضاء، ويُسند المدارس للشافعية لكي يتفرغوا لطلب العلم والاشتغال به فيكثر فقهاؤهم؛ وينشغل الحنفية بالقضاء فيقل اشتغالهم بالفقه فيتعطلون[1].

وإذا كانت المذاهب تراهن في نفوذها واستقوائها بالسلطة فهنا سيكون دور السلطة مركزياً في إخماد الفتنة، كما حصل من تدخل الخليفة العباسي المقتفي (٥٣٠ ـ ٥٥٥هـ) الذي تدخل إثر فتنة اشتعلت بين الحنابلة والشافعية بسبب وفاة خطيب جامع المنصور محمد بن عبد الله الشافعي سنة (ت٥٣٧هـ)، حيث منع الحنابلة من دفنه بمقبرة الإمام أحمد بن حنبل؛ لأنه شافعي وليس حنبلياً، وحدثت فتنة بين الطائفتين تدخل على إثرها الخليفة وأوقفها، وانتهى الأمر بدفنه في مقبرة الإمام أحمد[2].

وبالرغم من كل ذلك، فقد أدرك بعض السلاطين أن وظيفة السلطة ليست هي التحيز لمذهب فقهي ضد المذهب الآخر، وهذا لا يلزم منه أن تبقى السلطة دون مذهب، فهذا غياث الدين محمد بن سالم الغوري الغزنوي (ت٥٩٩هـ)، كان شافعي المذهب، وبنى لهم مدارس ومساجد بخراسان، ولكنه لم يكن يتعصب ضد المذاهب الأخرى، وكان يقول: «التعصب في المذاهب من الملك قبيح». قال ابن الأثير: إنه ـ أي: الملك ـ مع ميله للشافعية لم يُطمعهم في غيرهم، ولا أعطاهم ما ليس لهم[3].

٣ ـ الجماهير والأتباع:

من المعتاد أن تُساهم جماهير الأتباع والمقلدين في تأزيم وتأجيج مواطن الخلاف الفقهي من خلال التعصب لأقوال بعض الأشياخ والمتصدرين، والقيام بما تعتقده واجب النصرة وإنكار المنكر الذي أنكره العلماء.

وقد كان هذا جزءاً من المحنة التي ضاعفت الأذى على ابن تيمية، فالمسألة لم يعد تناولها خاصاً بمجالس العلم وأروقة العلماء. وكيف يكون ذلك؟! والمراسيم سابقة الذكر كان ينادى بها في البلد، وينادى كذلك بالنكال والعقوبة لمن أفتى بذلك، الأمر الذي يُحفِّز حتى العامة على التدخل في هذا الصراع، وهذا ما حصل بالفعل، كما

(١) ابن جرادة، بغية الطلب في تاريخ حلب (٥: ٢٤٩٤، ٢٤٩٥).

(٢) سبط بن الجوزي، مرآة الزمان (١: ١٨٢).

(٣) ابن الأثير الكامل في التاريخ (١٠: ٢٨٢، ٢٨٣).

حكاه بعض المؤرخين لهذه القضية حيث يذكرون أنه: «جرت له محن في مسألة الطلاق، وحُبب للناس القيام عليه»[1].

إن كثيراً من الجماهير يُحبب لهم القيام في مثل هذه الصراعات حتى لو لم يكونوا مؤهلين للتعاطي معها، مما يستوجب التوعية والترشيد من رموز الصراع لضبط سلوكيات جماهيرهم وأتباعهم، حتى يتجاوزوا على المخالف بحجة مناصرة الحق.

والمتحصل من هذا؛ أن مواقف الممانعة المتعددة الأطراف حفّزت ابن تيمية لتأصيل أطروحات تساهم في تنمية الوعي العام والخاص تتعلق بتحديد منهجية تعامل الفقيه مع هذه المسائل، وحدود إنكاره فيها وضوابط ذلك.

ويتعلق جانبها الآخر بحدود تدخل السلطة في مسائل الخلاف الفقهي.

ويتعلق ثالثها بحدود تدخل عوام الأتباع والمقلدين في مسائل الخلاف، والموقف المفروض منهم تجاه هذا الخلاف.

هذه التأصيلات النظرية لحدود كل صنف من هذه الأصناف وطبيعة دوره مع مسائل الخلاف سنؤجل الحديث عنها إلى قسم النظرية.

---

(١) أبو المحاسن ابن تغري بردي، النجوم الزهرة في ملوك مصر والقاهرة (الجامع ص٥٧٩ ـ ٥٨٠).

ثانياً
آليات اشتغال الممانعة

تتخذ الممانعة ضد التصحيح طرائق متعددة لتقف دون تقدمه وتأثيره؛ لأنها ترى فيه خطراً يُهدد استقرار سلطة رأيها، مما يجعلها تعتبر الخروج عليه شذوذاً وانحرافاً عن سواء السبيل.

وبحسب هذه المقدمة فإنها تُذَرِّع لنفسها كافة سبل الممانعة بداية من النصيحة ومروراً بالتضليل والاتهام بالانحراف وانتهاءً باستعداء السلطة السياسية ثم السجن.

وقد حاول خصوم ابن تيمية في سبيل الوقوف دون هذا القول أن يتخذوا كافة السبل حتى يتراجع عن أقواله في مسائل الطلاق، لكنها لم تكن ناجعة، خاصة مع المواصفات الاستثنائية التي تقدَّم تفصيلها.

اللافت للنظر في سياق جدل المخالفين في هذه المسألة أن جميع المجالس التي عُقدت له قد طُولب فيها مباشرة بالتخلي عن رأيه دونما مناقشة ومناظرة على خلاف العادة في محنه الأخرى التي امتحن فيها من قبل والتي كان يتم فيها عقد مجالس للمناظرة والنقاش، ويبدو أن سبب ذلك: أن الخبرة السابقة لدى الخصوم في مناظراته العلمية = حصيلتها لا تفيد برجوعه عن مقالته تلك إن لم تُظْهِره عليهم، فمحنة مسألة الطلاق تقع تاريخياً في المرتبة ما قبل الأخيرة، وهذا يعني أن الصورة قد تشكلت لدى خصومه حول الطريقة الأفضل للتعامل معه، وقد بدت إرهاصات ذلك قبل محنته في الطلاق، حيث صدر مرسوم من السلطان أن يجتمع ابن تيمية وخصومه من القضاة جميع النهار يوم الأحد الخامس والعشرين من ربيع الأول سنة (٧٠٧هـ)، للمناظرة في مسائل متعلقة بالاعتقاد والتي من أجلها حكموا بسجنه، يقول ابن كثير (ت٧٧٤هـ): «ولم يحضر أحد من القضاة بل اجتمع من الفقهاء خلق كثير، أكثر من كل يوم. . .

وطلبوا القضاة فاعتذروا بأعذار، بعضهم بالمرض، وبعضهم بغيره، لمعرفتهم بما ابن تيمية منطوٍ عليه من العلوم والأدلة، وأن أحداً من الحاضرين لا يطيقه»[1].

وقد سُجلت ذات الملاحظة في المحنة التي جاءت بعد محنة الطلاق، حيث لم يُذكر فيها مناظرة كسابقتها.

لكن عندما تغيب المناظرة والمناقشة أو تفقد فاعليتها، فإن فريق الممانعة سيتجه مساره نحو تفعيل آليات وطرائق مغايرة للنهج العلمي بهدف تثبيت الواقع وحمايته من زعزعة أقوال التصحيح والتجديد التي يرى فيها انحرافاً وشذوذاً وضلالاً!

يمكن القول أن آليات اشتغال الممانعة في تجربة ابن تيمية التصحيحية في مسألة الطلاق مرَّت عبر مرحلتين:

المرحلة الأولى: محاولة تغيير القناعة:

كان المسار الذي تسير فيه آليات اشتغال الممانعة مع ابن تيمية يبدأ بالأدوات السلمية/ النظرية وينتهي بالقوة والعنف، أي: أنها تبدأ بالأخف وتتدرج إلى الأشد كعادة طرق المنع على صواب كانت أم على خطأ، وتم ذلك وفق الخطة التالية:

١ ـ الردود العلمية:

لقد حركت فتوى الطلاق المياه الراكدة، فتحركت أقلام الفقهاء في وقت ابن تيمية للكتابة والرد عليه في هذا الموضوع سواء في مسألة (الحلف بالطلاق) أو (مسألة الطلاق الثلاث)، وقد كتب في ذلك كل من:

- تقي الدين السبكي (ت٧٥٦هـ) الذي كتب في نقاش ابن تيمية عدة كتب منها:
  - النظر المحقق في الحلف بالطلاق المعلق.
  - نقد الاجتماع والافتراق في مسائل الأيمان والطلاق.
  - التحقيق في مسألة التعليق.
  - رفع الشقاق عن مسألة الطلاق.
- القاضي كمال الدين ابن الزملكاني (ت٧٢٧هـ)، يقول ابن كثير (ت٧٧٤هـ): «وله مجلد كبير في الرد على الشيخ تقي الدين ابن تيمية في مسألة الطلاق»[2].
- إبراهيم بن عمر الجعبري الشافعي (ت٧٣٢هـ)، كتب: «تحرير الأبحاث في تقرير وقوع الطلاق الثلاث»[3].

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية (الجامع ص٤٢٥).
(٢) ابن كثير، البداية والنهاية (الجامع ص٤٤١).
(٣) انظر: تسمية المفتين بالطلاق الثلاث، د. العمير (ص٢٧).

• جمال الدين أبي الفضل محمد بن أحمد الشريشي البكري (ت٧٦٩هـ)، كتب: «الرد على ابن تيمية في اختياره أن الطلاق الثلاث إذا أرسل دفعة واحدة».

• ابن رجب (ت٧٩٥هـ) كتب: «زين مشكل الأحاديث الواردة في أن الطلاق الثلاث واحدة».

وربما كُتب غيرها مما لم يُذكر ولم يصل إلينا.

ولقد كان ابن تيمية على اطلاع بتلك الردود كما يقول الصفدي: «وكان الناس قد عملوا عليه ردودا ووقف عليها فما أثنى على شيء منها غير هذا ـ أي: التحقيق في مسألة التعليق للسبكي ـ وقال: «هذا رد فقيه»[(١)].

إلا أن ابن تيمية ومع اطلاعه عليها، واعترافه بمكانة بعضها، لم يتغير اجتهاده، بل قابلها بردود ومنقاشات مقابلة، فكتب الكثير حول هاتين المسألتين ومنها[(٢)]:

- «الرد الكبير على من اعترض عليه في مسألة الحلف بالطلاق» ثلاثة مجلدات.
- «تحقيق الفرقان بين التطليق والأيمان» مجلد كبير.
- «بيان الطلاق المباح والحرام».
- «في الحلف بالطلاق وتنجيزه ثلاثاً».
- «جواب من حلف لا يفعل شيئاً على المذاهب الأربعة ثم طلق ثلاثاً في الحيض».
- «الفرق المبين بين الطلاق واليمين».
- «لمحة المختطف في الفرق بين الطلاق والحلف».
- «الحلف بالطلاق من الأيمان حقيقة».
- «الطلاق البدعي لا يقع».
- «مسائل الفرق بين الحلف بالطلاق وإيقاعه والطلاق البدعي والخلع ونحو ذلك».

حجم هذه الرسائل يُبين بشكل لا لبس فيه كم أخذت هذه المسألة حيِّزاً من اهتمام ابن تيمية!! وما ذلك إلا بقدر الهجوم الكبير الذي قاده عليه معارضوه.

إن تأليف ابن تيمية لهذا الكم من البحوث حول هذا الموضوع يُعطي دلالة على مقدار اقتناع ابن تيمية برأيه، وأن المسألة بالنسبة إليه قد قُتلت بحثاً، وهذا يعني: أن إقناعه بخلاف ذلك ليس بالأمر اليسير، وهو الأمر الذي وقع حيث إن خطوة الردود العلمية لم تُؤتِ نتيجتها في نظر مخالفيه.

---

(١) الصفدي، الوافي بالوفيات (٢١: ١٦٧).

(٢) انظر: ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة (الجامع ص٤٧٣)، والصفدي، الوافي بالوفيات (الجامع ص٣٨١).

إذا كان ذلك كذلك، فما الذي يمكن أن يفعله خصومه وهم يرونه مقتنعاً تمام الاقتناع بهذا الرأي؟

ما صنعه خصومه في أولى مراحل مواجهته هي الخطوة التالية:

٢ ـ المناصحة الشخصية:

كانت البداية بالمناصحة الودية الشخصية من آليات الممانعة التي اشتغل عليها المخالفون لتغيير قناعة ابن تيمية، حيث يذكر ابن كثير (ت٧٧٤هـ) أنه قبل صدور مرسوم السلطان كانوا قد ناصحوه بترك مقالته، فيقول في ذلك: «وكان قبل قدوم المرسوم قد اجتمع بالقاضي ابن مسلم الحنبلي جماعة من المفتين الكبار، وقالوا له: أن ينصح الشيخ في ترك الإفتاء في مسألة الطلاق، فعلم الشيخ نصيحته»[1].

لكن مجرد النصيحة بترك القول لا تكفي في مجال النقاش العلمي؛ لأن النصيحة التي تطالب الشخص بأن يترك قناعته لا تكفي في تغيير القناعة وإنما يُغيرها النقاش، فلو أن ابن تيمية هو الذي قلب المعادلة فبادر بنصيحتهم بترك مقالتهم، هل كانوا سيستجيبون له؟!

نعم؛ النصيحة وحدها قد تكون نافعة لمن يقِرُّ بالخطأ ويحتاج إلى من يوقظ في قلبه التذكير، أو أنها قد تفيد كعملية تذكير مشترك للطرفين بأن يقصد كل طرف تطلب الحق في بحثه ونقاشه، وهي بهذا الشكل كما يصح توجيهها لابن تيمية فيصح كذلك توجيهها بهذا المفهوم لمخالفيه.

أما ما حصل مع ابن تيمية فهي نصيحة بأن يترك رأيه وهو مقتنع برأيه تمام الاقتناع ـ كما سبق ـ، ولذلك لن تجدي هذه النصيحة نفعاً، فلم يلبث ابن تيمية طويلاً إلا وعاد للفتوى بالطلاق مرة أخرى؛ لأن تركه للإفتاء بها كان لمصلحة أخرى خارج نطاق (القناعة وعدمها).

وربما لا يلزم أن تكون نصيحة الكف مقرونة بتغيير القناعة، بل يُطلب الكف لغرض آخر، كدرء المفسدة، أو مراعاة الواقع، حتى ولو كان الرأي صحيحاً في نفسه والمفتي مقتنعٌ به.

لكن النصيحة أحياناً قد تأخذ شكلاً آخر وهو ربط ما لا علاقة له به بمسألة الخلاف الفقهي، كأن تحصل مصيبة لصاحب الرأي المخالف للسائد في ماله أو أهله أو ربما رزقه فيسارع البعض ليصفها بأنها عقوبة من الله بسبب مقالته تلك، وهذا ما حصل لأحد الفقهاء الذين أفتوا بأن الطلاق الثلاث لا يقع إلا واحدة وهو الفقيه الحنبلي

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية (الجامع ص٤٣٧).

الشهاب الشويكي (ت١٠٠٧هـ)، حيث يحكي العامري (ت١٠٦١هـ) في قصته مع شيخه فيقول: «فلما كان بعد يسير امتحن بمحنة. وهي أن اللصوص دخلوا بيته، وأمسكوا بلحيته، وأرادوا قتله، وأخذوا ثيابه، فكان يحكي ذلك لشيخنا القاضي محب الدين الحموي، وأنا حاضر لا أتوجع بل أذكر الله تعالى على وجه العجب من صنعه فيمن خرج عن أمره، وكان الشويكي ذكياً ففطن لما قصدته من تذكيره بأن ذلك عقوبة رده الطلاق الثلاث...».

ولا يقف العامري عند ذلك بل يحكي أن بعض مشائخه كانوا يدعون عليه بسبب ذلك فيقول: «وبلغني أن شيخه الشيخ موسى ـ أي: الحجاوي الحنبلي (صاحب الإقناع وزاد المستقنع) ـ دعا عليه، وأن ما كان فيه بدعائه»[1].

والمقصود؛ أنه بعد مرحلة النصيحة عاد ابن تيمية مرة أخرى للفتيا بها وبدأت خطوة جديدة تمهيداً للانتقال لمرحلة أخرى خارج إطار الحل السلمي ـ إن صح التعبير ـ، وهي المرحلة الثانية:

المرحلة الثانية: المنع من نشر المقالة، عبر استغلال النفوذ الديني والسياسي:

يقول ابن كثير: «ثم ورد البريد في مستهل جمادى الأولى بكتاب من السلطان فيه منع الشيخ تقي الدين من الإفتاء في مسألة الحلف بالطلاق وانعقد بذلك مجلس، وانفصل الحال على ما رسم به السلطان، ونودي به في البلد»[2].

وقد تم الاشتغال على عملية المنع على جهتين: الأولى تتولى مهمتها المؤسسة الدينية، والثانية تتولاها السلطة السياسية:

الجهة الأولى: أدوات المؤسسة الدينية في المنع:

أما المؤسسة الدينية، فقد مارست لمنع ابن تيمية من ترويج فتواه طرقاً شتى، هي على الترتيب:

١ ـ اللوم والعتاب:

إن إشعار المخالف بمشاعر الملامة والعتاب قد يؤثر فيه على المستوى النفسي، مما قد يدفعه للتراجع أو تخفيف حدّة الحماسة إلى نشر قوله والإفصاح به، فعندما عاد ابن تيمية للفتوى بالطلاق مرةً أخرى، اجتمع القضاة والمفتون ليلوموه على عودته، تمهيداً لقرار منعه من الفتيا، فيذكر ابن كثير أنه في «يوم الخميس ثاني عشرين رجب

---

(١) نجم الدين الغزي، لطف السمر (١: ٢٦٧ ـ ٢٦٩).

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية (الجامع ص٤٣٧).

عقد مجلس بدار السعادة للشيخ تقي الدين بن تيمية بحضرة نائب السلطنة، وحضر فيه القضاة والمفتون من المذاهب، وحضر الشيخ وعاتبوه على العود إلى الإفتاء بمسألة الطلاق»[١].

إن سلوك طريق العتاب واللوم لا يكفي ـ هو الآخر ـ في تغيير القناعة، فالحجة ما لم تواجه بالحجة فلن يجدي معها عتاب ولا لوم.

واللوم والعتاب يستبطن في داخله أن القول الذي قيل يستحق ذلك، وربما يكون ليس كذلك، وفي سبيل إقناع الآخرين باستحقاق هذا القول للوم والعتاب تحولت شريحة من معارضي رأي ابن تيمية إلى المحاولة التالية وهي:

٢ ـ تشويه القول والتنفير منه:

يكفي لتعبئة الكثير ضد قول (ما) إلصاق مجموعة من الشناعات التي لا تلزم القول للتنفير منه، أو استغلال سوء فهم واستخدام بعض العامة أو المقلدة لهذا القول للقدح فيه، يقول ابن القيم (ت٧٥١هـ) في تصوير ممارسات الفقهاء المعارضين لابن تيمية: «وهجنوا ما ذهب إليه بحسب المستجيبين لهم غاية التهجين، فمن استخفوه من العوام وأشباه الأنعام قالوا: هذا رفع الطلاق بين المسلمين، وكثر أولاد الزنا في العالمين، ومن صادفوا عنده مسكة عقل ولب قالوا: هذا قد أبطل الطلاق المعلق بالشرط»[٢].

ولذلك فإن ابن العربي المالكي (ت٥٤٣هـ) عندما أراد أن يستحث الفقيه أبا الوليد الباجي ضد فتوى الطلاق الثلاث قال له في ضمن رسالة وجهها له في الرد عليها: «فإذا لم تقطعها أنت ومثلك ذهب الناس وصاروا كلهم أولاد زنى، وهو أمر أجمع عليه أهل الفتيا والأئمة بالأمصار كلها لم يختلف منهم فيه مختلف»[٣].

إن جنس هذه التوصيفات التي تتجاوز الحقيقة كثيراً ما تقود إلى الخصومات، والجدالات فتحمل أصحابها إلى الفجور في الخصومة وتحميل القول المخالف ما لا يحتمله والتشغيب عليه بما لا يلزمه من المآلات.

إن ابن تيمية لم يتمالك نفسه أمام هذه المبالغة الشنيعة في توصيف هذا القول إلا أن يعتبره غاية في الظلم والتعدي فهو ـ في رأيه ـ دلالة من دلالات جهل صاحبه ـ بغض النظر عن مقصده وغيرته وحميته ـ فيقول: «ومن قال: إنه من اتبع هذه الفتيا فولد له ولد بعد ذلك فهو ولد زنى: كان هذا القائل في غاية الجهل والضلال»[٤].

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية (الجامع ص٤٣٨).

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين (٤ : ٨٨).

(٣) الونشريسي، المعيار المعرب (٤ : ٤٣٧).

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣٣: ١٤٤).

ولا يمكن أن ينفك التنفير من القول في وعي الكثير عن التشغيب على القائل، وهو ما حصل في الخطوة التالية:

٣ ـ تجريم القائل:

تضليل القائل، وتبديعه وتفسيقه هو طريق مختصر للتنفير من مقولته، والإشكال عندما يكون تجاه قولٍ يراه صاحبه سائغاً في الشريعة، بل وراجحاً أيضاً.

فبسبب هذه الفتوى نيل من عرض ابن تيمية كما يقول الذهبي: «له مسائل غريبة، نيل من عرضه لأجلها»[١].

فحيث يجعل بعض الفقهاء قائل هذا القول ممن لا يُعْبَأ به يجعله البعض الآخر ضالاً مضلاً، حيث يقول الرملي الشافعي (ت١٠٠٤هـ) صاحب «نهاية المحتاج»: «ولا اعتبار بما قاله طائفة من الشيعة والظاهرية من وقوع واحدة فقط، وإن اختاره من المتأخرين من لا يُعبأ به واقتدى به من أضله الله، قال السبكي (ت٧٥٦): وابتدع بعض أهل زمننا: أي: ابن تيمية، ومن ثم قال العز بن جماعة: إنه ضال مضل»[٢].

وينقل هذا القول أحمد الصاوي المالكي (ت١٢٤١هـ) فيقول: «وأما القول بأن الطلاق الثلاث في مرة واحدة لا يقع إلا طلقة فلم يعرف إلا لابن تيمية من الحنابلة وقد رد عليه أئمة مذهبه حتى قال العلماء: إنه الضال المضل، ونسبتهما للإمام أشهب من أئمة المالكية باطلة»[٣].

أما ابن العربي (ت٥٤٣هـ) ـ حينما أثير هذا القول في وقته قبل ابن تيمية ـ رأى أن خطاب الملاينة مع المفتي بهذا القول لا يقوم به الواجب، فذهب يرسل رسالة عتاب إلى الفقيه المالكي أبي الوليد الباجي (ت٤٧٤هـ) لأن خطابه الذي كتبه في الإنكار على أحد فقهاء الأندلس ممن أفتى بالرخصة في طلاق الثلاث لم يتجاوز أن قال في إنكاره: «لا كثّر الله فينا مثل هذا»، لكن ابن العربي لم يعجبه مثل هذا الخطاب، فكتب للباجي: «وكان الواجب عليك مع ارتفاع قدرك وموقعك من قلوب العباد أن تقدم إليه بمن معك فتخبره بأن القائل بهذا خارجي مبتدع في الإسلام بدعة عظيمة»[٤].

وأما الحنبلي أحمد بن يوسف المرداوي (ت٨٥٠هـ) فيذهب إلى اعتبار المفتي بفتوى الطلاق الثلاث فاسقاً، حيث يقول: «فالمفتي بذلك فاسق لا يحل له أن يتكلم

---

(١) الذهبي، ذيل العبر (الجامع ص٢٧٦).
(٢) الرملي، نهاية المحتاج (٧: ٨).
(٣) الصاوي، حاشية الصاوي على الجلالين (١: ١٠٧) (سورة البقرة ٢٣٠).
(٤) الونشريسي المالكي، المعيار المعرب (٤: ٤٣٧).

في مسألة في العلم البتة لأنه جاهل بالعلم الشريف لا يسمع منه ولا يلتفت إلى قوله، وقوله زور وبهتان»[1].

وإذا فُتح باب التضليل والتبديع والتفسيق دون ضوابط تحكمه فليس غريباً أن يصل الأمر ببعض الفقهاء إلى التكفير في هذه المسألة، فحين أفتى ابن الأمين بن الحاج البوحسني ـ من علماء شنقيط في القرن الثالث عشر الهجري ـ بأن الطلاق الثلاث لا يقع إلا واحدة، قال أحمد الأمين في ترجمته: «وقد ألف العلامة محنض باب الديماني كتاباً في تضليله، وقيل: إنه كفّره. وكان أكثر العلماء يعتب عليه بما تقدم ويحط من قدره»[2].

هذه الأوصاف بالتضليل والتفسيق وربما التكفير، سيتلقاها الجمهور الذي يتابع الصراع، ولن يتورع كثيرٌ منهم من تفعيل تلك الأوصاف، وقذف الآخرين بها تقليداً للشيخ الذي قال ذلك.

يعلِّق الشيخ محمد عبده (ت١٣٢٣هـ) على هذه الاتهامات لابن تيمية وأثرها على وعي الجمهور فيقول: «وقال قوم يعُدُّون أنفسهم مسلمين في ابن تيمية ـ وهو أعلم الناس بالسُّنَّة وأشدهم غيرة على الدين ـ: إنه ضال مضل! وجاء على إثر هؤلاء مقلدون يملؤون أفواههم بهذه الشتائم، وعليهم إثمها وإثم من يقفوهم بها إلى يوم القيامة»[3].

٤ ـ تحويل المقالة إلى نقيصة ومثلبة:

من قوة المواجهة لهذا القول تحول القول به إلى نقيصة من نقائص العالم، فبعدما يُذكر شيء من مناقبه لا ينسى القائل أن يستدرك باستدراك له دلالته النقدية، فمثلاً تجد أن المحبي يقول في ترجمة الشهاب الشويكي الحنبلي (ت١٠٠٧هـ): «كان من أفاضل الحنابلة بدمشق، وكان غزير العلم، سريع الفهم، حسن المحاضرة، فصيح العبارة... سلّم له فقهاء المذهب، **غير أنه كان على مذهب ابن تيمية من القول بتجويز بقاء التزويج بعد الطلقات الثلاث الدفعية**»[4].

والأمر نفسه عند نجم الدين الغزي العامري (ت١٠٦١هـ) عندما ترجم له فقال: «كان من أفضل الحنابلة وأذكاهم وكان له حُسن مجاورة، وفيه مزاح لطيف وتواضع؛

(١) عبد الرحمٰن العليمي، المنهج الأحمد في تراجم أصحاب أحمد (٥: ٢٣٦).
(٢) أحمد بن الأمين الشنقيطي، الوسيط في تراجم أدباء شنقيط (ص٣٣٨)، (عن تسمية المفتين بالطلاق الثلاث ص٨٤).
(٣) محمد عبده، الأعمال الكاملة (٣: ٣٥٩).
(٤) المحبي، خلاصة الأثر (١: ٢٨٠).

وع **الطلقات الثلاث!** على مذهب الإمام تقي
يظهر أمره...»[1].

س الفقهاء إيذاناً بتسليم ملف هذا الموضوع

اء لدعوة السلطة للتدخل بخصوص مسألة
المنكر بكل ما يمكن، فكان آخر الدواء
ة لحسم مادة الفساد.

حد دعوة السلطة للمشاركة في المواجهة،
ي السلطان، فحيث تشعر السلطة بأن فتوى
مواجهتها سيرتفع.

قد نالها نصيب من هذه المسلك المرتبط
التنفير منه، لكن التنفير هذه المرة بالإسقاط
سياسي المعتاد من قضايا الشرعية السياسية،
ها تعلقاً مباشراً بمسألة البيعة السياسية،
راميتها، يقول ابن القيم (ت٧٥١هـ) في بيان
الملوك والولاة: هذا قد حل بيعة السلطان
ن حلوها بخلع اليمين؛ وأما هو فصرح في
ن، فلا يحل لمسلم حل بيعة السلطان بفتوى
من الكاذبين المفترين على شريعة أحكم
ما مني به سلف من الأئمة المرضيين، فما

ات السلطة في الاشتغال لوقف تمدد هذا

ية في المواجهة:

ت آليات السلطة الاشتغال لوقف تمدد هذا

.

١٠

١ ـ المنع من الإفتاء:

صدر المرسوم السلطاني بمنع ابن تيمية من الإفتاء في هذه المسألة، وعُمِّم هذا المرسوم على البلد، كما يصف الحال ابن كثير بقوله: «ثم ورد البريد في مستهل جمادى الأولى بكتاب من السلطان فيه منع الشيخ تقي الدين من الإفتاء في مسألة الحلف بالطلاق وانعقد بذلك مجلس، وانفصل الحال على ما رسم به السلطان، ونودي به في البلد»[(١)].

ومع هذا التعميم بالمنع صدر المرسوم التالي:

٢ ـ التهديد والترهيب:

وقد نودي أيضاً بالعقوبة لمن يخالف هذا المرسوم كما يقول المقريزي (ت٨٤٥هـ): «فلما كان مستهل جمادى الأولى منها، ورد بريد من مصر، ومعه مرسوم السلطان بمنعه من ذلك، وفيه: «من أفتى بذلك نُكِّل به»، «ونودي بذلك في البلد»[(٢)].

هذا التهديد سيصبح قراراً ساري المفعول، في حال استمرار الطرف الآخر في تبنيه لهذا القول، وهو ما حصل، فقد بدأت العقوبة تقع على أصحاب هذا القول بأشكال متنوعة ومنها:

٣ ـ الإيذاء الجسدي:

يذكر المقريزي أنه بعدما «وقع من ابن تيمية كلام في مسألة الطلاق بالثلاث أنه لا يقع بلفظ واحد، قام عليه فقهاء دمشق. فلما وصلت كتب المقادسة في ابن القيم، كتبوا في ابن تيمية وصاحبه ابن القيم إلى السلطان، فعرف شمس الدين الحريري قاضي القضاة الحنفية بديار مصر ذلك، فشنع على ابن تيمية تشنيعاً فاحشاً حتى كتب بحبسه، وضرب ابن القيم»[(٣)].

وفي حادثة مشابهة يحكي يوسف بن عبد الهادي (ت٩٠٩هـ) عن جده قصة محمد بن الخليل الحريري (ت٨٠٣هـ) ـ أحد تلامذة ابن رجب ـ فيقول: «وبلغني أنه كان شخص يقال له الحريري، وكان حنبلياً وكان يفتي بهذا، فآذاه ابن رجب وضربه»[(٤)].

٤ ـ الإهانة والتشهير:

كان المرسوم السلطاني يتوعد بالتنكيل بمن يفتي بهذه الفتوى، وكان أحد ممن نُكّل

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية (الجامع ص٤٣٧).

(٢) المقريزي، المقفى الكبير (الجامع ص٥١٠).

(٣) المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك (١: ٤٤٩).

(٤) يوسف بن عبد الهادي، سير الحاث إلى علم الطلاق الثلاث (ص١٥٦).

به أحد أتباع ابن تيمية، وهو محمد بن خليل الحريري الحنبلي (ت٨٠٣هـ) الذي «حصلت له محنة بسبب مسألة الطلاق المنسوبة لابن تيمية ولم يرجع عن اعتقاده»[١]، ويذكر ابن القاضي قصة محنة الحريري فيقول: «وفيه ـ أي: جمادى أول من سنة (٧٨٩هـ) ـ طلب القاضي المالكي شمسُ الدين محمدَ بن خليل الحريري وادعى عليه أنه يفتي الناس بأن الطلاق الثلاث واحدة تقليداً لابن تيمية، فاعترف واستغفر، فضربه أسواطاً، وطيف به البلد على حمار: هذا جزاء من يفتي بالطلاق الثلاث...»[٢].

٥ ـ العزل الاجتماعي:

كأثر لتطويق المراسيم السلطانية لهذه الفتوى والقائلين بها، فمن المتوقع انعكاس هذا الخوف والقلق المتزايد على إرباك العلاقات الاجتماعية، فالتّوتر ألقى بظلاله على طبيعة التواصل الاجتماعي أحياناً بين الطالب وأستاذه، وتأتي في هذا السياق قصة المنافرة التي حصلت بين ابن رجب وبين تلميذه محمد بن الخليل الحريري (ت٨٠٣هـ) والذي: «صحب زين الدين ابن رجب، وأخذ عنه، ثم نافره وانفصل عنه، وكان يفتي ويعتني بفتوى مسائل الطلاق على اختيار ابن تيمية، فامتحن بسبب ذلك وأوذي وهو لا يرجع»[٣].

وأحياناً أخرى يؤثر هذا الخلاف في توتير العلاقة بين الأقران، فجمال الدين الصالحي (ت٧٩٧هـ) توترت علاقته مع قرينه ابن رجب، بسبب هذه المسألة، فألف كتاباً بعنوان «الرسالة إلى ابن رجب في الطلاق الثلاث».

وتظهر ملامح هذا التوتر في توصيفه ما قام به ابن رجب تجاه أحد المؤيدين لفتوى ابن تيمية حيث ينقل يوسف بن عبد الهادي عن جده جمال الدين الصالحي: «ورأيت بخط جمال الدين الإمام يقول: انظر إلى هذا الظالم ـ يعني فيما أظن ـ ابن رجب، إذ تسبب في أذاه بسبب الفتوى بالطلاق الثلاث ـ كيف فعل بهذا العبد الصالح ـ يعني: شمس الدين هذا»[٤].

والأمر نفسه في توتير العلاقات بين الفقهاء وأصحاب الفتوى، فقد أدى الموقف من هذه المسألة أن قاطع السبكيُ (ت٧٥٦هـ) ابنَ القيم (ت٧٥١هـ)، ولم يُصالح بينهما إلا السلطان، وذلك بحسب ما يذكره ابن كثير أنه «في يوم الثلاثاء سادس عشر جمادى

---

(١) ابن حجر العسقلاني، أنباء الغمر (٤: ٣٢٤).
(٢) ابن قاضي شهبة، التاريخ (٢: ٣٢: ٩).
(٣) ابن حجي، تاريخ ابن حجي (١: ٤٨٩).
(٤) ابن عبد الهادي، الجوهر المنضد (١٦٥).

الآخرة حصل الصلح بين قاضي القضاة تقي الدين السبكي وبين الشيخ شمس الدين بن قيم الجوزية، على يدي الأمير سيف الدين بن فضل ملك العرب، في بستان قاضي القضاة، وكان قد نقم عليه إكثاره من الفتيا بمسألة الطلاق»[1].

بعد كل هذه المحاولات والتي بدأت بالمناصحة ووصلت إلى الضرب والتنكيل والتشهير، يصل الأمر إلى نهايته فينتهي بالحكم الذي أُسدلت عليه ستار هذه المحنة وهو:

٦ ـ الحكم القضائي بالسجن:

كان آخر ما استطاع مخالفو ابن تيمية ـ وأتباعه ـ أن يصلوا إليه أن يجعلوا السلطان يودعه في السجن، فيذكر ابن كثير آخر فصول محنته في مسألة الطلاق فيقول: «ثم حبس الشيخ يومئذ بالقلعة.. وكانت مدة إقامته فيها خمسة أشهر وثمانية عشر يوماً»[2].

هذا الإيداع بالسجن يأتي في أحيان كثيرة ـ على لسان مخالفي ابن تيمية ـ باسم (المصلحة)، ففي مرة من مرات الحكم عليه بالسجن «حضر عند قاضي القضاة ابن جماعة وعنده جماعة من الفقهاء، فقال بعضهم: إن الدولة ما ترضى إلا بالحبس. فقال القاضي: وفيه مصلحة له»[3].

وليس غريباً عندما يضعف العلم، أو تتعاظم درجة الفجور في الخصومة وسيطرة الصراع أن يسجن العالم باسم (المصلحة) في قول يرى أنه المصلحة بعينها!!

يُعلّق الفقيه اليماني محمد الشوكاني (ت١٢٥٠هـ) على هذه الظاهرة وهي استخدام بعض المذاهب مسوغات من مثل المصلحة ونحوها في تبرير تلك الممارسات فيقول: «وقد امتحن الله تلك الديار ـ أي: المصرية والشامية ـ بقضاة من المالكية يتجرؤون على سفك الدماء، بما لا يحل به أدنى تعزير، فأراقوا دماء جماعة من أهل العلم جهالة وضلالة وجرأة على الله، ومخالفة لشريعة رسول الله، وتلاعباً بدينه، بمجرد نُصوص فقهية، واستنباطات فروعية ليس عليها أثارة من علم، فإنا لله وإنا إليه راجعون»[4].

ولا يتمالك نفسه من الحط من قدر أحد الفقهاء الذين حاكموا ابن تيمية في واحدة من تلك المحاكمات وأصدروا عليه قرار التكفير والقتل فيقول فيه: «من الشياطين

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، (١٤: ٢٦٧).
(٢) ابن كثير، البداية والنهاية (الجامع ص٤٣٨).
(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، (الجامع ص٤٢٦).
(٤) الشوكاني، البدر الطالع (١: ٢١).

المتجرئين على سفك دماء المسلمين، بمجرد أكاذيب. . . وناهيك بقوله: إن هذا الإمام ـ أي: ابن تيمية ـ قد استحق القتل، وثبت لديه كفره. . . وما زال هذا القاضي الشيطان يتطلّب الفرص التي يتوصل بها إلى إراقة دم هذا الإمام ـ أي: ابن تيمية ـ فحجبه الله عنه، وحال بينه، والحمد لله رب العالمين»[1].

---

(١) المصدر السابق (١ : ٦٧).

ثالثاً

لماذا هذه الممانعة؟

البحث في الأسباب التي حملت المعارضين لابن تيمية على هذه الممانعة خاضع في عدد من سياقاته التفسيرية إلى طبيعة الموقف من هذه الممانعة، فتتنوع التفسيرات عادة بتنوع المواقف.

سنحاول أن نقدم قراءة مشهد الممانعة من زاويتين، لندرك تباينات الرؤية في تفسيرها:

١ ـ القراءة من زاوية الممانعة:

يُفسّر طرف الممانعة سبب الوقوف ضد ابن تيمية بهذه الطريقة: أنه وقوف ضد الشذوذ العلمي، فالإجماعات المنقولة في المسألة، واتفاق المذاهب الأربعة، وحساسية الموضوع لارتباطه بالفروج أسباب حقيقة ـ عندهم ـ يمكن أن تقود لممانعة هذا القول، هذا السبب يدعو أصحابه إلى الوقوف ضده.

إن السبب الظاهر وراء هذه الممانعة والملاحقة بالأذى لابن تيمية هو حماية الدين والوقوف ضد انحرافه وشذوذاته.

٢ ـ القراءة من زاوية التصحيح:

لا يبدو من وجهة نظر المؤيدين لقول ابن تيمية موقف الممانعة متمحضاً تمام التمحض للبحث العلمي، فالتصعيد الذي تم تجاه القول بتلك الطريقة العنيفة السابقة يؤكد ـ عندهم ـ أن تلك الممانعة لم تكن كل أسبابها علمية، وهذا يزيد من تعقيد الموقف ويُضعف إمكانية التوصل إلى حالة من التفاهم.

فعدد من القريبين من مشهد الصراع، وغيرهم من العلماء المؤيدين لابن تيمية لهم تحليل آخر في **الكشف عن أسباب مضمرة وخفية خلف هذه الممناعة، منها**:

أ ـ الحسد ضد (جماهيرية ابن تيمية):

مما لا تكاد تغفله غالب كتب التراجم التي سجلت تاريخ ابن تيمية حالة الحسد التي تعرَّض لها من قِبل كثير من معارضيه، يقول في ذلك المؤرخ العُمري (ت٧٤٩هـ) مبيناً سبب تضافر الأعداء على ابن تيمية فيقول: «ولقد تضافرت عليه عصب الأعداء فأُقحموا إذ هدر فحله، وأُفحموا إذ زمزم ليجني الشهد نحله، ورُفع إلى السلطان غير ما مرة، ورمي بالكبائر، وتُربصت به الدوائر، وسُعي به ليؤخذ بالجرائر، **وحسده من لم ينل سعيه...**»[1].

وليس بالضرورة أن يكون الحسد هو حالة عامة في جميع من وقف ضد ابن تيمية، وإنما المقصود وقوعها.

ولكن السؤال حول هذا الصنف الذي يحسده.. يحسدونه على ماذا؟ ما الذي يملكه ابن تيمية حتى يُحسد عليه؟

لم يكن ابن تيمية صاحب مالٍ أو جاهٍ أو منصبٍ يدعو الآخرين لحسده، ولذلك فإن ابن كثير يُفسِّر دافع هذا الحسد بحالة التمدد الجماهيري لابن تيمية بين الناس في التأثير والنفع والإصلاح، حتى عند الدولة في أحايين، الأمر الذي ربما يسحب البساط من تحت أرجلهم، يقول في ذلك: «وكان للشيخ جماعة من الفقهاء يحسدونه لتقدمه عند الدولة، وانفراده بالأمر والنهي، وطاعة الناس له ومحبتهم وكثرة أتباعه، وقيامه في الحق وعلمه وعمله»[2].

وربما يتأكد هذا التفسير ـ عند أصحابه ـ بمجموع سياق حركة الممانعة، فبعد أن خرج من سجنته هذه بعدة سنوات ـ كما يقول ابن رجب ـ: «دبروا عليه حيلة في مسألة المنع من السفر إلى قبور الأنبياء والصالحين، وألزموه من ذلك التنقص بالأنبياء، وذلك كفر، وأفتى بذلك القاضي الأخنائي المالكي، وأفتى قضاة مصر الأربعة بحبسه، فحبس بقلعة دمشق سنتين وأشهراً وبها مات رَحِمَهُ اللَّهُ»[3].

ونحن إذا ما اعتبارنا هذه أسباباً حقيقة، كانت وراء تحريك حركة الممانعة ضد ابن تيمية، فهل كان هؤلاء الفقهاء على وعي بأن ما يدفعهم لكثير من تلك الممارسات هو الحسد؟

ليس بالضرورة؛ فقد يتدثر الحسد أحياناً بستار خفي من الحماسة للدين، والوقوف ضد هذا التمدد لأنه خطر على دين الناس وإيمانهم.

---

(١) أحمد العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار (الجامع ص٣١٤).

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية (الجامع ص٤٢٠).

(٣) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة (الجامع ص٤٨٠).

هنا سيكون الباحث عن الحقيقة في حاجة ماسة لأن يُراجع دواخله، ويُعيد فحص رغباته ودوافعه.

ب ـ التعصب محافظة على (القول السائد/المألوف)[(١)]:

هذه الممارسات تجاه هذا القول يُفَسِّرها الصنعاني (ت١١٨٢هـ) بأنها ناتج من نتاج العصبية حيث يقول بعد أن أورد ما تعرض له ابن تيمية وتلميذه ابن القيم في مسألة الطلاق: «ولا يخفى أن هذا محض عصبية شديدة في مسألة فرعية قد اختلف فيها سلف الأمة وخلفها، فلا ينكر على من ذهب إلى أي قول من الأقوال المختلف فيها كما هو معروف، وهنا يتميز المنصف من غيره من فحول النظار والأتقياء من الرجال»[(٢)].

التعصب في هذه المعركة أو في غيرها قد يقود أصحابه لمثل هذا الصنيع.

ليس التعصب دائماً هو عدم تغيير القول تمسكاً بالرأي السابق دون دليل ـ وإن كان هذا أحد وجوه التعصب ـ لكن الصورة التي ربما لا تُدرج كثيراً في هذا المفهوم وهي المعنية بالذكر في سياق البحث عن تفسير المواقف الشديدة من فتوى ابن تيمية، هو التعصب بمعنى: عدم قبول تعدد الرأي المعتبر، ومصادرته والتحجير والمعاقبة عليه.

نعم؛ من صور التعصب أن لا يُقبل بتعدد الرأي المخالف المشروع، وأن يُنكر عليه ويُعاقب صاحبه.

كما أن من صور التعصب أيضاً أن يُتعدى حدود المشروع حتى تجاه الأقوال التي تُعتبر شاذة ومنكرة ليُلزم أصحابها ما لا يلزم، وليُدفع بها نحو تفسيرات تشوه القول ولا تقدمه بصورته الحقيقة.

التعصب يصنع حاجزاً يقف في طريق فهم الحقيقة، ولذلك يقول ابن عبد البر في سياق تقريره لإحدى المسائل: «وهو أصل صحيح لمن أُلهم رشده ولم تمل به العصبية إلى المعاندة»[(٣)].

من المفترض أن الدليل والبرهان كاف في فهم الحقيقة لكن التعصب أحد عوائق وصولها كما يقول ابن عبد البر في سياق آخر: «وفيما قدمنا من الآثار الصحاح كفاية لمن عُصم من العصبية»[(٤)].

---

(١) انظر في شواهد هذه الفقرة كتاب: «التعصب المذهبي»، د. خالد علال، فمنه أفدت.

(٢) الصنعاني، سبل السلام (٣: ٣٦٧)، تسمية المفتين (ص٨٦).

(٣) ابن عبد البر، التمهيد (١٢: ٢٠٣).

(٤) ابن عبد البر، التمهيد (١: ٣٦٨).

كثيرٌ من الصراعات المذهبية في التاريخ كان المحرك لها التعصب كما ثارت «الفتنة بأصبهان، وفيها (سنة ٥٦٠ هجرية) وقعت فتنة عظيمة آلت إلى الحرب بأصبهان بين صدر الدين عبد اللطيف بن الخُجنّدي وغيره من أصحاب المذاهب، وسببها التعصب للمذاهب، فدام القتال بين الفريقين ثمانية أيام، قتل فيها خلق كثير، وأحرق كثير من الدروب والأسواق»[١].

وقد ذكر ياقوت الحموي (ت٦٢٦هـ) أن مدينة أصفهان في زمانه عمها الخراب بسبب كثرة الفتن والتعصب بين الشافعية والحنفية، فكانت الحروب بينهما متصلة، فكلما «ظهرت طائفة نهبت الأخرى، وأحرقتها، وخرّبتها، لا يأخذها في ذلك إلاً ولا ذمة»[٢].

ونفس الأمر حكاه عن مدينة الري ببلاد فارس، فذكر ـ ياقوت الحموي ـ أن هذه المدينة كانت أكثر المدن خراباً في زمانه، بسبب التعصب للمذاهب، فكانت الحروب بين الشافعية والحنفية قائمة، انتهت بانتصار الشافعية، ولم يبق من الحنفية إلا من يُخفي مذهبه[٣].

لا ينشأ التعصب بدافع واحد فهناك من كان دافع التعصب له هو الحب، فـ«كثر التعصب له من الأمراء والخواص، وأحبه العوام»[٤]، كما وقع للشيخ الشافعي أحمد الطالقاني.

وهناك من كان دافع التعصب ضده هو البغض، «فكثُر التّعصُّب عليه»[٥]، كما وقع للفقيه الشافعي محمود الواسطي.

ولا يمكن التنبُّؤ بما يفعله التعصب، فقد يؤدي التعصب إلى القتل، فهناك في التاريخ من «قُتل بعد فراغه من مجلس الإملاء بسبب التعصب»[٦]، كما هو حال شيخ الشافعية عبد الواحد الروياني.

وقد يدفع التعصب بالناس إلى أن يقتربوا من شرارة الفتنة، فهناك من «بلغ الأمر في التعصب له مبلغا كاد أن يؤدي إلى الفتنة»[٧]، كما في فتنة القشيري عام (٤٦٩هـ).

---

(١) الذهبي، تاريخ الإسلام (٣٨: ٤٤).

(٢) الحموي، معجم البلدان (١: ٢٠٩).

(٣) نفس المصدر (٣: ١١٧).

(٤) الذهبي، سير أعلام النبلاء (٢١: ١٩٠).

(٥) الذهبي، تاريخ الإسلام (٤٢: ١١٧).

(٦) الذهبي، سير أعلام النبلاء (١٩: ٢٦٢).

(٧) الذهبي، سير أعلام النبلاء (١٩: ٤٢٦).

والناس تجاه التعصب ليسوا على درجة واحدة، فالتاريخ يحكي لنا أن هناك من هو «قليل التعصب»[1]، وهناك من هو «كثير التّعصُّب لأصحابه»[2]، و«شديد التعصب»[3].

هناك من يستمر به التعصب حتى الموت فيفرح به خصومه[4]، كما فرح ـ أي: ابن الجوزي ـ فرحاً شديداً[5] بموت مرجان (ت٥٦٠هـ) خادم الخليفة العباسي أبي المُظفّر المستنجد (٥٥٥ ـ ٥٦٦هـ)، فقد كان شافعياً شديد التعصب لمذهبه.

وهناك من يُؤنبه ضميره فيتوب من التعصب مثل ابن أبي الصقر الواسطي الذي تاب «من الوقيعة في الشافعي» و«فارق التعصب»[6].

نوايا المتعصبين ليس لها حدود، فهناك من يريد أن يقتلع المذهب من جذوره، كمان كان مرجان خادم الخلفية العباسي يقول لابن الجوزي: «مقصودي قلع مذهبكم، وقطع ذكركم»[7].

وهناك من يريد أن يذبح مخالفيه، كما يقول الفقيه ابن شجاع الثلجي (ت٢٦٦هـ) في أصحاب أحمد بن حنبل: «أصحاب أحمد بن حنبل يحتاجون أن يُذبحوا»[8].

التعصب بنية موجودة في كل مذهب وطائفة، فهناك متعصبون للحنابلة كالهروي الذي «كان شديد التعصب للفرق الحنبلية»[9]. وهناك متعصبون للأحناف كالكندري عميد الملك، والذي قيل: إنه «كان يؤذي الشافعية، ويبالغ في الانتصار لمذهب أبي حنيفة»[10].

وهناك متعصبون للشافعية[11]، مثل الذين تعصبوا على عبد الغني المقدسي الحنبلي. وهناك متعصبون للمالكية، كأصبغ بن خليل القرطبي، والذي «كان شديد التعصب للمذهب المالكي»[12].

---

(١) الذهبي، سير أعلام النبلاء (٢٢: ١٨٩).
(٢) الذهبي، تاريخ الإسلام (٣٢: ٢٦٠).
(٣) المصدر السابق (٢٧: ٣١٠).
(٤) ابن الجوزي، المنتظم (١٠: ٢١٣).
(٥) المصدر السابق (١٠: ٢١٣).
(٦) ابن الأثير، الكامل (١٠: ٣٣).
(٧) ابن الجوزي، المنتظم (١٠: ٢١٣).
(٨) الذهبي، ميزان الاعتدال (٦: ١٨٢).
(٩) ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى (٤: ٢٧٣).
(١٠) الذهبي، سير أعلام النبلاء (١٨: ١١٤).
(١١) تاريخ الإسلام للإمام الذهبي (٤٢: ٤٥٥).
(١٢) ابن حجر، اللسان (١: ٤٥٨).

هناك متعصبون للسنة[1]، وهناك متعصبون للشيعة[2]، وهناك متعصبون للأشاعرة[3].

ليس الفقيه وحده الذي يتعصب للمذهب، فحتى المحدث الذي عاش مع الحديث النبوي قد يتعصب، فـ«ابن معين كان من الحنفية الغلاة في مذهبه، وإن كان محدثاً»[4].

والسياسي قد يتعصب للمذهب[5] فقطب الدين محمد بن الملك صاحب سنجار الزنكي (ت بعد ٥٩٤هـ)، كان حنفياً شديد التعصب على الشافعية كثير الذم لهم، فمن تعصّبه عليهم أنه بنى مدرسة للحنفية بمدينة سنجار واشترط على أن يكون النظر فيها للحنفية من أولاده دون الحنفية منهم، وأن يكون بواب المدرسة وفراشها على المذهب الحنفي[6].

والشاعر قد يتعصب فيشارك في هجاء المذاهب الأخرى، مثل الشاعر ابن أبي الصقر الواسطي، الذي قال فيه ابن خلكان: «وكان شديد التعصب للطائفة الشافعية، وظهر ذلك في قصائده المعروفة بالشافعية»[7].

والتعصب قد يقود صاحبه إلى اختلاق قضية ليست صحيحة، فالفقيه المالكي أصبغ بن خليل القرطبي، كان شديد التعصب للمذهب المالكي حتى إنه اختلق حديثاً في ترك رفع اليدين في الركوع والرفع منه، فكشف الناس أمره[8].

كما أن التعصب قد يكون تهمة حقيقة، فهو كذلك قد يكون مجرد دعوى يطلقها الآخرون على البعض لعدم استجابتهم لضغوطات الآخرين، كما اتهم الحاكم صاحب المستدرك، بأنه: «كان شديد التعصب للشيعة في الباطن»[9]، ونفى ذلك عنه التاج السُّبكي فقال: «وأما قول من قال: إنه رافضي خبيث ومن قال: إنه شديد التعصب للشيعة فلا يعبأ بهما»[10].

---

(١) الذهبي، سير أعلام النبلاء (٢٠: ٥٩٤).
(٢) المصدر السابق (١٧: ١٧٤).
(٣) المصدر السابق (١٩: ٤٢٥).
(٤) الذهبي، الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب رداً (ص٢٩، ٣٠).
(٥) الذهبي، سير أعلام النبلاء (١٩: ٢٣٨ ـ ٢٣٩).
(٦) ابن خلكان، وفيات الأعيان (٢: ٣٣١).
(٧) المصدر السابق (٤: ٤٥٠).
(٨) ابن حجر، لسان الميزان (١: ٤٥٨).
(٩) الذهبي، سير أعلام النبلاء (١٧: ١٧٤).
(١٠) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى (٤: ١٦٨).

التعصب لا يلزم أن يكون من طرف واحد، فالصراع يدعو لـ«ظهور التعصب بين الفريقين»[1]، وتصعيده ليس بالضرورة أن يكون من طرف واحد فقد «يتزايد التعصب من الفريقين»[2].

في نهاية المطاف فإن التعصب إذا توفرت الأرضية الدافعة له «ظهر التعصب بين الفريقين واضطربت الأحوال والأمور»[3]، وإذا هدأت العاصفة واختفت أسبابها «استقرت أمور الفريقين وانقطع التعصب»[4].

نختم بهذه الشكوى المؤلمة من التعصب والتي يحكيها أحد من عانى مرارتها وألمها وهو الفقيه اليماني محمد الشوكاني (ت١٢٥٠هـ) عندما قال: «ها هنا تُسكب العبرات، ويُناح على الإسلام وأهله، بما جناه التعصب في الدين على غالب المسلمين، من الترامي بالكفر لا لسُنَّة، ولا لقرآن، ولا لبيان من الله، ولا لبرهان، بل لما غلبت مراجل العصبية في الدين، وتمكن الشيطان الرجيم من تفريق كلمة المسلمين، لقنهم إلزامات بعضهم لبعض، بما هو شبيه الهباء في الهواء، والسراب بالقيعة، فيا لله وللمسلمين، من هذه الفاقرة التي هي من أعظم فواقر الدين والرزية التي ما رزئ بمثلها سبيل المؤمنين»[5].

---

(١) المصدر السابق (٥: ١٥٧).

(٢) المصدر السابق (٤: ٣٠٠).

(٣) المصدر السابق (٥: ١٧٠).

(٤) المصدر السابق (٥: ١٧٠).

(٥) الشوكاني، السيل الجرار(٤: ٥٨٤).

رابعاً
مواجهة الممانعة

عندما نريد أن نُصنف أساليب الممانعة سابقة الذكر، فيمكن تصنيفها إلى مجموعتين:

- النقد العلمي، والذي تمثل في الكتب والردود على رأي ابن تيمية.
- ممارسات المنع والحجر على قوله.

وقد تعامل ابن تيمية مع كل واحدة من هاتين المجموعتين بالتعامل الذي يناسبها:

أما النقد العلمي: فلم يتجاهل ابن تيمية نقد خصومه، بل كان على اطلاع بتلك الردود كما يقول الصفدي: «وكان الناس قد عملوا عليه ردوداً ووقف عليها»[1].

فحركة التصحيح عليها أن تحترم خصومها وألّا تتجاهل ردود خصومها وتتعالى عليهم، فحالة التعالي والتجاهل ربما تُفقدها القدرة على تطوير نفسها وسد الثغرات التي ربما تقع منها.

ويضيف الصفدي إلى نصه السابق كلاماً يُبين من خلاله كيف تعامل ابن تيمية مع هذا النتاج النقدي لمقولته فيقول: «فما أثنى على شيء منها غير هذا - أي: التحقيق في مسألة التعليق للسبكي - وقال: «هذا رد فقيه»[2].

وإن ثناء ابن تيمية على كتاب السبكي يعني: أن شدة الخصومة ينبغي أن لا تُفقد المصحح توازنه ليحيف عن ميزان العدل وهو ينظر لردود خصومه ونقاشاتهم، فقد يجد في تلك الردود ما يُفيده ويُعينه في عملية تصحيحه وترشيدها.

إن المخالفة واحدة من الحُجب التي تقف حائلاً دون الاستفادة من كتابات

(١) الصفدي، الوافي بالوفيات (٢١: ١٦٧).
(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

المخالفين[1]، فهي ربما حملت صاحبها على إخفاء كُتب مخالفيه، فعندما ألف القاضي عبد الوهاب بن نصر المالكي (ت٤٢٢هـ) كتابه «النصرة لإمام الهجرة» لم يكن نصيب هذا الكتاب عندما وقع في يد قاضي الشافعية إلا أن غرّقه في نهر النيل[2].

ولما كتب القاضي أبو محمد الحسن بن عقامة الشافعي اليمني (ت٤٨٣هـ) كتابه (نوادر مذهب أبي حنيفة التي يستشنعها أصحاب الشافعي وغيرهم) اجتهد الحنفية في تحصيله وجمعه وإتلافه فصار نادر الوجود في اليمن[3].

والأمر نفسه مع كتب ابن حزم (ت٤٥٦هـ) حيث لم يستطع خصومه من فقهاء المالكية إلا أن يحرقوا كتبه علانية، لكنه قال لهم مبيناً أن حرق الأوراق لا يحرق الأفكار التي يحملها أصحابها: فإن يحرقوا القرطاس، لا يحرقوا الذي تضمَّنه القرطاس، بل هو في صدري[4].

هذه بعض الممارسات التي تواجه بها الردود العلمية من التقبل والثناء إلى درجة الملاحقة والحرق، وبين هذا وذاك درجات متفاوتة.

وأما تعامل ابن تيمية مع المجموعة الثانية من أساليب الممانعة وهي ممارسات التحجير والتضييق على شخصه، فقد كانت تحتاج منه إلى وقفةٍ قويةٍ حتى لا تجعله يتراجع عن الموقف الذي يعتقده بناءً على ضغوط الآخرين وتهديداتهم، وقد ساعده على تجاوز هذه الأساليب عدة أمور، من أهمها:

١ ـ الرصيد الإيماني في مواجهة (المعركة/ الصراع):

لم يكن ابن تيمية مجرد مثقف مترف ينظِّر لأفكاره في حالة من الاسترخاء البعيدة عن أرض الواقع، بل كان مناضلاً يمشي على أرض التصحيح الشائكة، ويساهم في إزاحة الأذى عن هذا الطريق، لقد كان كثيرٌ من نتاج ابن تيمية الذي سطَّره مكتوباً في السجن، يقول ابن رجب: «لنذكر نبذة من أسماء أعيان المصنفات الكبار: كتاب (الإيمان) مجلد، كتاب (الاستقامة) مجلدان، (جواب الاعتراضات المصرية على الفتاوى الحموية) أربع مجلدات، كتاب (تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية)، في ست مجلدات كبار، كتاب (المحنة المصرية) مجلدان، (المسائل الإسكندرانية) مجلد، (الفتاوى المصرية) سبع مجلدات.

---

(١) انظر في شواهد هذا الموضوع كتاب «التعصب المذهبي»، د. خالد علال، فمنه أفدت.

(٢) المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب (٢: ٥٢١).

(٣) العماد الكاتب الأصفهاني، خريدة القصر وجريدة العصر (٣: ٢٣٨، هامش ص: ٢٥١).

(٤) ابن حجر، لسان الميزان (٤: ٢٠٠).

وكل هذه التصانيف ما عدا كتاب (الإيمان) كتبه وهو بمصر في مدة سبع سنين صنفها في السجن»[1].

هذا النوع من النضال التصحيحي يحتاج فيه المناضل إلى دافع معنوي يدفعه لتحمل المشاق وبذل الحياة ثمناً لرسالته، لم يكن عند ابن تيمية دافع يعنيه على عقبات الطريق أكثر من الاستمداد الروحي، والتعلق بالله سبحانه، يقول الذهبي: «فجرى بينه وبينهم حملات حربية ووقعات شامية ومصرية، وكم من نوبة قد رموه عن قوس واحدة، فينجيه الله، فإنه دائم الابتهال، كثير الاستغاثة والاستعانة به، قوي التوكل، ثابت الجأش، له أوراد وأذكار يدمنها بكيفية وجَمْعِيَّة»[2].

أما تلميذه ابن القيم فيقول: «صليت مرة الفجر خلف شيخ الإسلام بن تيمية فظل يذكر الله حتى انتصف النهار ثم التفت إلي وقال: هذه غدوتي لو لم أتغذ غدوتي سقطت قوتي»[3].

هذا الغذاء الروحي الذي كان يُدمنه ابن تيمية، هو الذي مكَّنه من الانفكاك من علائق الأرض والاتصال بعلائق السماء، وهو الذي مكَّنه من أن يكون حراً فيُبدي رأيه متى ما تبين له بعيداً عن الارتهان لسلطة دينية تدعوه إلى التقليد أو سلطة سياسية تدعوه إلى المحاباة.

إن كل حركة تصحيح بحاجة إلى هذا الزاد حتى لا تسقط قواها وينقطع بها المسير.

وإن المعنى الرسالي يُغذِّي الزاد الروحي الذي يدفع نحو الاستمرار في حركة التصحيح وتحمل مشاقها، وهذه القضية لا تختلف بين نضال على حق أو نضال على باطل، وإنما المُختلف فقط هو نوع الزاد الروحي، فحتى الماركسيون الذين لا يؤمنون بالله، كانوا يناضلون بزاد معنوي كبير يسعون لتحقيقه يسمونه (فردوس الأرض)، فإذا كان هؤلاء يبحثون عن تحقيق (فردوس الأرض) فهناك من يناضل ليكون نضاله معراجاً للوصول إلى (فردوس السماء).

٢ ـ التفكيك المنهجي في مواجهة (التعصب):

عقلية التعصب ضد الرأي المخالف للسائد، تحتاج إلى خطاب منهجي يمارس النقد والتفكيك ويقوم بإعادة صياغة المفاهيم، حتى يُتعامل مع المسائل بمزيد من الموضوعية والتوازن، يقول ابن القيم في الكشف عن غزارة إنتاج شيخه حول هذه

---

(١) ابن تيمية، ذيل طبقات الحنابلة (الجامع ص٤٨٢).

(٢) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة (الجامع ص٤٧٢).

(٣) ابن القيم، الوابل الصيب (ص٤٢).

المسألة: «وصنف في المسألة ما بين مطول ومتوسط ومختصر ما يقارب ألفي ورقة، وبلغت الوجوه التي استدل بها عليها من الكتاب والسُّنَّة وأقوال الصحابة والقياس وقواعد إمامه خاصة وغيره من الأئمة زهاء أربعين دليلاً»[1].

هذا الضخ المعرفي حول هذه المسألة بهذا الحجم لم يكن مجرد حشد للمعلومات بقدر ما هو طرح منهجي، ومراجعة للعقلية الفقهية في زمنه كما سيتبين ذلك في القسم الذي نبحث فيه ما يتعلق بالنظرية الفقهية عند ابن تيمية.

لقد كان المدخل المنهجي في تفكيك صلابة المسألة هو تقرير سوغ الخلاف فيها، وأن تصنيفها يقع ضمن دائرة المسائل الاجتهادية القابلة لتعددية الرأي.

ومن خلال ذلك استأنف ابن تيمية التنظير والتأصيل حول المقدمات المنهجية التي تعيد ترتيب النظر في البحث الفقهي، ولقد كان هذا المدخل المعرفي هو الأهم لبعث تصحيح المسألة في الوسط الفقهي.

وبهذا الخطاب المنهجي تَمَكَّن ابن تيمية من فك الاشتباك وإزالة الالتباس الذي طالما اختلط في عقول كثير من فقهاء وقته، وهو عدم التفريق بين المسارين: مسار التجديد والتصحيح الذي يدعو إليه، وبين مسار الانحراف والشذوذ الذي اتهم به.

ولا يُمكن أن يتم التمييز بين هذين المسارين إلا بعد إعادة صياغة العقلية الفقهية في زمنه.

٣ ـ الرصيد البشري من الأتباع والمناصرين في مواجهة (الحساد/ المناوئين):

تكوّن حول ابن تيمية عصبة من المحبين تبدأ من العلماء وتنتهي بالعامة، هذه القاعدة الصلبة من المحبين هي خير ما يدافع به العالم حساده ومناوئيه!

يشير الذهبي إلى هذا المعنى فيقول بعد أن ذكر استعانة ابن تيمية بربه في مواجهة ما وصفها بـ(حملات حربية ووقعات شامية ومصرية): «وله من الطرف الآخر محبون من العلماء والصلحاء، ومن الجند والأمراء، ومن التجار والكبراء، وسائر العامة تحبه؛ لأنه منتصب لنفعهم ليلاً ونهاراً، بلسانه وقلمه»[2].

هؤلاء الأتباع ودورهم في عملية التصحيح، هو محل تفصيلنا في الفصل القادم.

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين (٤ : ٨٨).

(٢) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة (الجامع ص٤٧٢).



الفصل الرابع

مدرسة التصحيح من الداخل

«من لم يكن له أعداء لم يكن له أتباع» كما يقول أحد الحكماء، إن وجود الخصوم عادةً ما يولد الأتباع فمستقل ومستكثر.

إذا كانت الدول كما يقول ابن خلدون لا تقوم إلا (بعصبية)، فإن حركات التصحيح هي الأخرى كذلك تحتاج إلى عصبة مؤمنة بها، لتنافح عنها وتساعد في انتشارها وتأييدها، حتى تتخطي الهجمة المضادة ضد التصحيح.

عادة ما يتفاوت تأثير الشخص بتفاوت درجة الأتباع الذين يقومون بحمل فكره والتبشير به، ثمة كتلة بشرية لا بد أن تحمل الرسالة مع المصحح وإلا فإن تأثيره سيتضاءل، فربما كُتب الانتشار لفكر شخص أقل عمقاً من فكر شخص آخر بسبب درجة الأتباع، يلاحظ ذلك الشافعي وهو يقارن بين حركة تأثير فقيهين من الفقهاء فيقول: «الليث بن سعد أفقه من مالك، إلا أن أصحابه لم يقوموا به»[1].

إن دور هذه العصبة هي المؤازرة والنصرة والدعوة والتبشير، وهي أدوار ليست سهلة في التأثير على سير حركة التصحيح.

حول ابن تيمية تشكلت عصبة مؤمنة برسالته، صنع فيهم ابن تيمية هذا الإيمان بسبب متانته العلمية التي أبهرت الآخرين، وبسبب قربه منهم وقيامه بمصالحهم، كما يحكي ذلك ابن رجب فيقول: «وفيه مروءة، وقيام مع أصحابه وسعي في مصالحهم»[2].

ويُبين الذهبي أثر قرب هذا المصلح من الناس والنزول إليهم فيقول: «وله من الطرف الآخر محبون. . . لأنه منتصب لنفعهم ليلاً ونهاراً، بلسانه وقلمه»[3].

كما أن حركة الخصومة المتمادية زادتهم التحاماً به وتعاطفاً معه، فقد كانوا شديدي المنافحة عن رأيه، وكانوا قادرين على المضي في الأذى وتحمل كل ما ينالهم في سبيل نصرته، فعندما اقتنعوا بمقالته في الطلاق قاموا بنشرها والذب عنها، ولقوا في ذلك من الأذى مثل ما لقي أستاذهم.

فبداية عندما سُجن لم يدعه أصحابه فقد «كان أصحابه يدخلون عليه سراً، ثم شرعوا يتظاهرون بالدخول عليه. . .»[4].

---

(١) الذهبي، سير إعلام النبلاء (٦: ٤٠٢)، وتذكرة الحفاظ (١: ٢٢٤، ٢٢٥).

(٢) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة (الجامع ص٤٧٣).

(٣) المصدر السابق.

(٤) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة (الجامع ص٤٧٨).

ثم لما صدر كتاب السلطان بمنع ابن تيمية من الفتيا بسبب مقالته في الطلاق استمروا على ذلك وأصبحوا يُفتون بها سراً، كما يذكر ابن العماد الحنبلي أنه عندما «جاء كتاب سلطاني يمنع ابن تيمية من فتياه بالكفارة في الحلف بالطلاق، وجمع له القضاء، وعوقب في ذلك، واشتد المنع، فبقي أصحابه يفتون بها خفية»[1].

هذه الفتوى عَرَّضت عدداً منهم للأذى، ومن ذلك ما ذكره ابن قاضي شهبة في محنة محمد بن خليل الحريري الحنبلي (ت٨٠٣هـ) حيث يقول: «وفيه ـ أي: جمادى أول من سنة (٧٨٩هـ) ـ طلب القاضي المالكي شمس الدين محمد بن خليل الحريري وادعى عليه أنه يفتي الناس بأن الطلاق الثلاث واحدة تقليداً لابن تيمية، فاعترف واستغفر، فضربه أسواطاً، وطيف به البلد على حمار: هذا جزاء من يفتي بالطلاق الثلاث، ثم سجن...»[2].

لقد كانوا يرون في شخصه المُلهم الذي يشدُّ من أزرهم عندما يتعرضون لشدة الأذى من خصومهم، يحكي ابن القيم هذا الشعور فيقول: «وكنا إذا اشتد بنا الخوف وساءت بنا الظنون، وضاقت بنا الأرض: أتيناه فما هو إلا أن نراه، ونسمع كلامه، فيذهب عنا ذلك كله، وينقلب انشراحاً وقوة ويقيناً وطمأنينة»[3].

وقد ظهرت كثرة هذه العصبة المحبة له في جنازته كما لم تظهر في وقت قبله، يقول في ذلك ابن كثير: «الخلائق فيه بين يدي الجنازة وخلفها وعن يمينها وشمالها ما لا يحصى عدتهم إلا الله تعالى... وكثر الناس كثرة لا تُحد ولا توصف... وبالجملة كان يوماً مشهوداً لم يُعهد مثله بدمشق إلا أن يكون زمن بني أمية حين كان الناس كثيرين»[4].

ولقد بقيت هذه العصبة حتى بعد وفاته كما يذكر ذلك المقريزي (ت٨٤٥هـ): «وله إلى وقتنا هذا عدة أتباع بالشام، وقليل بمصر»[5].

هذا إجمالٌ لحجم أتباع ابن تيمية، ومناصرتهم له في حركته، لكن هذا وحده لا يكفي لبيان الصورة الداخلية لهؤلاء الأتباع.

في أحيان كثيرة يتجه النظر في تحليل حركة المعارضة للتصحيح، مع إغفال تحليل تحركات المناصرين لها.

---

(١) ابن العماد، شذرات الذهب (٨: ٩٣).

(٢) ابن قاضي شهبة، تاريخ ابن قاضي شهبة (٢: ٣٢: ٩).

(٣) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة (الجامع ص٤٨٠).

(٤) ابن كثير، البداية والنهاية (الجامع ص٤٤٦ ـ ٤٤٧).

(٥) المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (الجامع ص٥٢٧).

وإن دراسة فكر المناصرين وطبيعة تحركاتهم لا يقل أهمية عن دراسة فكر المعارضين، سيتضح ذلك من خلال هذه الصفحات القادمة التي نحاول أن نلقي الضوء فيها على حركة التصحيح من داخلها، لنكشف عن طبيعتها، وطبيعة أفرادها وتنوعاتهم.

وتفصيلها في المطالب التالية:

أولاً

الأتباع.. ليسوا سواء

شكل ابن تيمية مدرسة خاصة تخرج منها علماء كبار لا زالت كتبهم تعتبر من أهم مصادر العلوم الإسلامية، سواء في العقائد، أو التفسير، أو الحديث، أو الفقه، أو التاريخ.

لم يغب هؤلاء الأتباع عن هذه المعركة، فقد كانوا حاضرين بقوة في تفاصيلها، ولكن مواقفهم كانت متفاوتة تجاه صنيع أستاذهم.

فلم يكن موقف ابن القيم (ت٧٥١هـ) وابن كثير (ت٧٧٤) هو موقف الذهبي (ت٧٤٨هـ)، ولم يكن موقف الذهبي هو موقف ابن رجب (ت٧٩٥هـ).

بل حتى المؤيدين أنفسهم لم يكونوا على مستوى واحد من التأييد، ولا المعارضين من أتباعه على مستوى واحد المعارضة.

كان الموقف الذي يجمعهم هو أنهم لم يكونوا يرون فقيها في أعينهم أعظم من شيخهم ابن تيمية، هذا التعظيم لم يحولهم إلى نسخة مكررة منه، موافقة له في كل أقواله ومواقفه، بل كانوا على مواقف شتى من تصحيحه في هذه المعركة في (فتوى الطلاق)، وموقفهم منها يعكس موقفاً عاماً لهم من عموم حركته.

ما يمكن أن نخلص به: أن حركات التصحيح ـ هي الأخرى ـ إذا لم تعد تقييم نفسها من الداخل، فقد تُربي أتباعاً لا يتصفون بالاستقلال متى ما رأوا شيئاً لا يقتنعون به، فيتحولون إلى مقلدين جدد، لا يختلفون عن المقلدين القدامى إلا في نتائج الأقوال واتجاهاتها وحسب.

ثانياً
التلامذة.. المؤيدون

ثمة شريحة عريضة من أتباع ابن تيمية كانوا مؤيدين له في موقفه من هذه الفتوى، مناصرين له في معركته ضد خصومه، يقف على رأسهم ابن القيم (ت٧٥١هـ)، وهو الشخصية الأبرز التي كانت ذات ثقلٍ كبير في تأييده ومناصرته، يتمثل هذا الثقل في كتاباته وبحوثه في هذا الموضوع، وأيضاً في وقوفه إلى جانب ابن تيمية في محنته مما ألحق به الأذى والضرر، ويمكننا أن نتلمس من حروف ابن القيم القادمة طبيعة موقفه في هذا الموضوع الذي يعتبره معركة بين الاجتهاد والتقليد ـ وليس مجرد موقف من مسألة فقهية معينة ـ حيث يقول: «وحكاه شيخ الإسلام عن جماعة من العلماء الذين سمت هممهم وشرفت نفوسهم فارتفعت عن حضيض التقليد المحض إلى أوج النظر والاستدلال، ولم يكن مع خصومه ما يردون به عليه أقوى من الشكاية إلى السلطان، فلم يكن له برد هذه الحجة قبل، وأما ما سواها فقد بين فساد جميع حججهم ونقضها أبلغ نقض... وصار إلى ربه وهو مقيم عليها، داع إليها، مباهل لمنازعيه، باذل نفسه وعرضه وأوقاته لمستفتيه، فكان يفتي في الساعة الواحدة فيها بقلمه ولسانه أكثر من أربعين فتيا، فتعطلت لفتاواه مصانع التحليل، وهدمت صوامعه وبيعه، وكسدت سوقه، وتقشعت سحائب اللعنة عن المحللين والمحلل لهم من المطلقين، وقامت سوق الاستدلال بالكتاب والسُّنَّة والآثار السلفية، وانتشرت مذاهب الصحابة والتابعين وغيرهم من أئمة الإسلام للطالبين، وخرج من حبس تقليد المذهب المعين به من كُرمت عليه نفسه من المستبصرين»[١].

والشخصية الأخرى المناصرة لابن تيمية في معركته هو ابن كثير (ت٧٧٤هـ) فقد

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين (٤ : ٨٨).

كان مؤيداً لابن تيمية في موقفه من هذه المسألة، وتعرض هو الآخر للأذى من أجل ذلك، يحكي ابن العماد الحنبلي انتماءه لشيخه ومناضلته عنه فيقول: «كان له خصوصية بابن تيمية ومناضلة عنه واتباع له في كثير من آرائه، وكان يفتي برأيه في مسألة الطلاق وامتحن بسبب ذلك وأوذي»[1].

(١) ابن العماد، شذرات الذهب (٦: ٢٣٠).

ثالثاً
وللتصحيح متعصبون أيضاً

التعصب بنية في التفكير لا تختلف بين القناعة برأي قديم أو رأي جديد، وإنما تتغير المواقع والعقلية واحدة.

مدارس التجديد والتصحيح هي الأخرى لا تخلو من متعصبين، يبالغون في الانتصار لها، وفي التعامل مع مخالفيها، ويمارسون ممارسات شبيهة بممارسات خصومهم.

مدرسة ابن تيمية ليست استثناء من هذا الكلام، فقد التحق بها من هو شديد التعصب لها، ويمكن أن أضرب مثالاً على ذلك بأحد هؤلاء الذين بالغوا في تأييد قول ابن تيمية وهو:

يوسف بن أحمد أبو عمر المقدسي الصالحي جمال الدين الإمام. من آل قدامة (ت٧٩٨هـ)، فقد كان أحد المتعصبين لابن تيمية، فبحسب ابن حجي (ت٨١٥هـ) أنه «كان مولعاً بالفتوى بمسألة الطلاق على ما ذكره الشيخ تقي الدين ابن تيمية، ويسأل المناظرة عليها»[1].

يحكي يوسف عنه نفسه، وكم سيطر هذا الموضوع على ذهنه عدداً من السنين فيقول: «وقد أجهدت نفسي في هذه المسألة وأطلت النظر فيها نحو من العشرين سنة، ولا سيما في هذا الوقت»[2].

ومن أجل ذلك ألف الكثير حول هذه المسألة، يقول حفيده يوسف بن عبد الهادي

---

(١) تاريخ ابن حجي (١: ١٨٠ - ١٨١).

(٢) يوسف بن عبد الهادي، سير الحاث إلى علم الطلاق الثلاث (ص٩٥).

(ت٩٠٩هـ): «له الكلام الكثير على مسألة الطلاق وسمعت والدي يذكر له فيها قريباً من سبعين كراسة»[١].

ومن خلال أسماء تلك المصنفات يظهر حماسه في الرد على خصوم ابن تيمية:

- «التحفة والفائدة في الأدلة المتزايدة على أن الطلاق الثلاث واحدة».
- «الرد على المعترضين على ابن تيمية في الطلاق».
- «الرد على من قال: إن الطلاق الثلاث بلفظ واحد يقع ثلاثاً».
- «الرسالة إلى ابن رجب في الطلاق الثلاث».

وقد كان من شدة تمسكه بهذا القول أن جعل على نفسه جعالة[٢] لمن يدله على دليل مقنع يُغير فيه رأيه إلى خلاف رأي ابن تيمية حيث يقول:

«وقد ألجأني الغضب لله سبحانه ولرسوله في هذه المسألة ـ ولنفسي أيضاً واللِّجاج وحِدَّة النفس ـ إلى أن جعلت على نفسي جعالة شرعية ألف درهم لمن يعرف شريعة من شرائع الإسلام يصح الاحتجاج بها بين يدي الله على صحة القول بوقوع الطلاق الثلاث جملة شرعاً، أو على جواز العقوبة بإمضائه في هذا الوقت مثل جوازها لعمر، أو على جواز التمسك في ذلك بالمنقول في المذاهب بعد بيان مخالفة الشرع له، فيتحفني بها ويعلمني أنها بالتحرير والتحقيق، ولم أجعل ذلك لوهم تلبد، ولا لمشاغب مصادر، يماري ويكابر بدعوة التقليد بالتلفيق، من غير تحرير ولا تحقيق.

ولذلك جعلت على نفسي في مسألة الحلف بالطلاق بأداة الشرط والجزاء وغيرها مما وهم فيه الغالطون على شيخ الإسلام ابن تيمية... وهذا القدر المجعول هو قدري بالنسبة لحالي، لأقدر هذه الدلائل، ولأقدر من يعرفها ويعلمها، فإن الدنيا لا تقوم عندي لذلك، لما أجده في قلبي من الهم والحزن من تعطل هذه المسائل وعن العمل بها بمقتضى دلائل السُّنَّة ظاهراً، ولا أجد للحق ناصراً»[٣].

يقول حفيده ابن عبد الهادي عنه: «نذر على نفسه نذراً ألف درهم لمن جاءه بدليل قاطع في ذلك، وأنه متى وجد دليلاً قاطعاً رجع إليه، وجعل ذلك لمن أتاه به، وأخبرني بعضهم أنه قد كان وضع ألفاً في كيس وعلقه في بيته»[٤].

وهو لا يعتبر رأي ابن تيمية اجتهاداً من ضمن اجتهادات متعددة في هذا الموضوع وإنما يعتبره ممثلاً عن شريعة الإسلام فيقول: «وقد جعلت على نفسي في كل مسألة

---

(١) يوسف بن عبد الهادي، الجوهر المنضد (ص١٧٥).
(٢) هو ما يُجعل للشخص من المال، كأن «يقول: من رد عبدي أو لقطتي أو بنى لي هذا الحائط فله كذا».
(٣) يوسف بن عبد الهادي، سير الحاث إلى علم الطلاق الثلاث (ص٥٩ ـ ٦٠).
(٤) يوسف بن عبد الهادي، الجوهر المنضد (ص١٧٥).

من هذه المسائل التي أراني الله فيها أن قول ابن تيمية هو شريعة الإسلام، من يريني شريعة إسلامية يصح الاعتماد عليها في مخالفتي، أو أجد أحداً فاهماً لبيباً يفهم ما يقول، وما يقال، وكيفية الاستدلال، بحيث يعرف من نفسه فيما يعرفه أنه يعرفه، فلا يتمارى فيه، وفيما لا يعرفه، أنه يعرفه فلا يماري فيه؟ ولا أجد إلَّا من لا يدري، ولا يدري أنه لا يدري. فلا حول ولا قوة إلا بالله. ولم يذكر شيئاً هنا»[1].

من يندفع بهذه الطريقة نحو رأي ابن تيمية ويناصره بهذا الأسلوب، ليس بالضرورة أن يرى في نفسه أنه مقلد، بل على العكس فهو يرى أن نصرته لذلك نصرة للحق وليست لشخص ابن تيمية، ولذلك فإنه مع شدة ولعه بفتوى ابن تيمية يقول عن نفسه: «إني لم أقلد في ذلك ابن تيمية»[2].

وثمة فقيه آخر وهو يوسف جمال الدين المرداوي الحنبلي (ت٧٨٣هـ)، يقول عنه ابن حجي (ت٨١٥هـ): «كان من فضلاء الحنابلة، الشديدي التعصب لشيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية، كثير الاعتناء بالنظر في كلامه، مثابراً على الفتوى بقوله في مسألة الطلاق، وكان ينصر مسائله الأصولية»[3].

وقد بلغ إصراره على قول ابن تيمية أنه ـ كما يقول ابن عبد الهادي (ت٩٠٩هـ) ـ: «قد أوذي غير مرة بسبب ذلك، ويمتحن، ويتوب، ثم يعود ولا يرجع»[4].

لكن الذي يُعطي مؤشراً على مستوى تعصبه لابن تيمية، أنه لم يكن يقبل بالحط على ابن تيمية، فكما يحكي ابن حجر عنه: «أنه بلغه أن الشيخ بهاء الدين ابن المصري حط في دروسه على ابن تيمية بالجامع، فجاء إليه وضربه بيده وأهانه»[5].

ولم يكن هذان الفقهيان فقط هما من يُمثلان شريحة المتعصبين لابن تيمية، فيبدو أن ثمة طلبة علم حول ابن تيمية كانت شديدة التعصب له، هذا ما تفيده واحدة من الرسائل التي كتبها أحمد الواسطي (ت٧١١هـ)، المعروف بابن شيخ الحزامين، موجهة إلى مجموعة من تلامذة ابن تيمية، دفعه إلى كتابتها النقد الذي يُوجه إلى ابن تيمية، الذي يصفه في رسالته أنه «أنموذج الخلفاء الراشدين»، هذا النقد دعاه بأن يوصي من أرسل إليهم الرسالة بأن يمتحنوا كل من رأوه طاعناً في ابن تيمية فيقول: «وفي الجملة ـ أيدكم الله ـ إذا رأيتم طاعناً على صاحبكم فافتقدوه في عقله أولاً ثم فهمه، ثم في صدقه، ثم في سِنِّه».

---

(١) يوسف بن عبد الهادي، سير الحاث (ص٥٧).

(٢) يوسف بن عبد الهادي، الجوهر المنضد (١٧٥)، وسير الحاث (ص١٤٤، ١٥٨).

(٣) ابن قاضي شهبة، تاريخ ابن قاضي شهبة (١: ٧٨).

(٤) يوسف بن عبد الهادي، الجوهر المنضد (ص١٧٩).

(٥) ابن حجر، إنباء الغمر (٢: ٢٨٣).

ولا يكتفي بذلك بل يُحدد لهم طريقة الامتحان في ذلك فيقول: «وصفة الامتحان بصحة إدراك الشخص وعقله وفهمه: أن تسألوه عن مسألة سلوكية أو علمية، فإذا أجاب عنها فأوردوا على الجواب إشكالاً متوجهاً بتوجيه صحيح، فإن رأيتم الرجل يروح يمينا وشمالاً... فمثل هذا لا تعتمدوا على طعنه...»[1].

ونحن إذا ما طالعنا هذه الرسالة فسنجد أنفسنا أمام حالة من الغلو في ابن تيمية، وامتحان الناس بها، وتنصيب ابن تيمية معياراً يُوالى ويعادى عليه، ويمتحن الناس بمحبته أو بغضه، وهو ما يتعارض مع منهجية ابن تيمية، حيث يقول: «ومن نصب شخصاً كائناً من كان فوالى وعادى على موافقته في القول والفعل فهو ﴿مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا﴾»[2].

وحتى عندما يتربى الشخص على يد مشايخ معينين فليس له ـ بحسب رأي ابن تيمية ـ أن يجعل مشائخه وطريقتهم التي فقهوه بها هي المعيار، وفي ذلك يقول: «وإذا تفقه الرجل وتأدب بطريقة قوم من المؤمنين مثل أتباع الأئمة والمشايخ فليس له أن يجعل قدوته وأصحابه هم العيار فيوالي من وافقهم ويعادي من خالفهم»[3].

كما أنه ليس له عند ابن تيمية أن يجعل معيار صحة المقالة من خطئها هي قول طائفته، وإنما المعيار الحقيقي هو مدى اقترابها من الحقيقة التي أمر الله بها ورسوله وحسب، ولذلك يقول: «وليس لأحد أن يدعو إلى مقالة أو يعتقدها **لكونها قول أصحابه** ولا يُناجز عليها بل لأجل أنها مما أمر الله به ورسوله أو أخبر الله به ورسوله لكون ذلك طاعة لله ورسوله»[4].

(١) ابن شيخ الحزاميين، التذكرة والاعتبار والانتصار للأبرار، (الجامع ص١٢٩).
(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٠ : ٨).
(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٤) المصدر السابق (٢٠ : ٩).

رابعاً
ركوب موجة التصحيح

قد يتبنى مقولات التصحيح من ليس أهلاً لها، ومن لا يملك أدوات الاجتهاد التي تؤهله لخوض غمار هذه المسائل، وقد يكون تبنيه لذلك لأسباب كثيرة ليس من بينها نضجه المعرفي، المهم أن موجة التصحيح لا تعني أن لا يركبها بعض من لا يحمل أدواتها، الأمر الذي أشار إليه المقريزي (ت٨٤٥هـ) حيث يقول: «وما أفتى به آخراً في مسألتي الزيارة والطلاق، وإذاعته لهما حتى تكلم فيهما من لا دين له ولا خلاق»[1].

فهذا «محمد الشمس الصالحي الحنبلي ويعرف بالقباقبي كان «يفتي بمسألة الطلاق وقد أنكرت عليه غير مرة»، وقد «كان من قدماء الحنابلة ومشايخهم». غير أنه «كان يتبذل ويتكلم بكلام العامة ولم يكن ماهراً في الفقه»[2].

فقد تبنى هذا الشيخ هذه المقولة وصار يفتي بها وهو ليس ماهراً بالفقه، لكن هذا لا يعني أن المسألة بمجرد دخول هؤلاء تتحول إلى منكر، وبالتالي تتحول إلى ورقة ضغط لانتقاد حركة التصحيح، والقدح في مصداقيتها.

إن دخول شرائح ممن (لا دين لها ولا خلق) وتبنيها لتلك المقولات لا يُحولها إلى مسائل منكرة ينبغي التنصل منها، فثمة فرقٌ بين نُظّار التصحيح، والمقلدين فيه، والمستغلين له القافزين عليه!

(١) المقريزي، المقفى الكبير (الجامع ص٥١٩).
(٢) السخاوي، الضوء اللامع (١٠: ١١١).

ومن المحتمل أن يقع من ممارسات المقلدين وتوظيفات المستغلّين ما يكون خارجاً عن المحددات المنهجية لنظريات التصحيح والهدف المنشود لها، وغالباً ما يستغل خصوم التصحيح أخطاء المقلدين وشذوذات المستغلين في ضرب حركة التصحيح في نهجها ونتائجها واتهامها بما لا يصح ولا يثبت عنها!

خامساً

ناقدون.. ولكن من الداخل

لم يكن جميع أتباع ابن تيمية المعظمين له والمنتمين له على رأي واحد تجاه مقولاته، بل ثمة اختلافات بينهم لكنها لا تلغي الانتماء لابن تيمية، والمنافحة والدفاع عنه.

ولم يكن هذا النقد أيضاً يتمثل بصورة واحدة، بل كان يأخذ صوراً شتى، فالذهبي وابن رجب هما أشهر أتباع ابن تيمية اللذان مارسا شيئاً من مخالفته واحتفظا له بمكانة الأستاذ والشيخ، لكنهما تمايزا في طريقة المخالفة والنقد.

يمثل الذهبي خط المخالفة والنقد الهادئ والموقف المحايد من المعركة.

ويمثل ابن رجب خط المخالف والناقد اللاذع والمنحاز للطرف المعارض، وإن بطريقة معينة لم تجعله ينقلب على ابن تيمية.

موقف الذهبي (ت٧٤٨هـ) ـ انتماء ومخالفة ومدافعة ـ:

كان الذهبي يصرح بانتمائه لشيخه، ويبدي إعجابه به. فكثيراً ما يتحدث الذهبي بلغة «وقال شيخنا»، و«ذهب شيخنا»، التي تشعر بلغة الانتماء والقرب منه، فهو يراه «فريد العصر علماً ومعرفة وذكاء وحفظاً وكرماً وزهداً وفرط شجاعة، وكثرة تآليف. . . ولم يخلف بعده مثله في العلم، ولا من يقاربه»[1].

لكن إعجاب الذهبي الشديد بشيخه لم يتحول معه إلى متعصب له فيقول: «فلسنا بحمد الله ممن نغلو فيه، ولا نجفو عنه»[2].

---

(١) الذهبي، معجم الشيوخ (الجامع ص٢٧٣).

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

ويؤكده في موطن آخر فيقول: «وهو بشر له ذنوب وخطأ، ومع هذا فوالله ما مَقلَت عيني مثله ولا رأى هو مثل نفسه»[1].

وهو حين يؤكد ذلك يشير إلى مخالفته في بعض المسائل، فيقول: «مع أني مخالف له في مسائل أصلية وفرعية، وقد أبديت آنفاً أن خطأه فيها مغفور، بل يثيبه الله تعالى فيها على حسن قصده، وبذل وسعه، والله الموعد. مع أني قد أوذيت لكلامي فيه من أصحابه وأضداده؛ فحسبي الله!»[2].

ومن ضمن تلك المخالفات، مخالفته لشيخه في مسألة الطلاق التي يدور حولها الصراع حيث يُبدي ذلك بشيء من الهدوء، في قوله: «وذهب شيخنا ابن تيمية وهو من أهل الاجتهاد لاجتماع الشرائط فيه: أن الحالف على شيء بالطلاق لم تطلق منه امرأته بهذه اليمين سواء حنث أو بر، ولكن إذا حنث في يمينه بالطلاق قال: يكفر كفارة يمين. وقال: إن قصد الحالف حضاً أو منعاً ولم يرد الطلاق فهي يمين. وإن قصد شرطاً أو جزاء فهي تطلق ولا بد... لكن ما علمنا أحداً سبقه بهذا التقسيم ولا إلى القول بالكفارة... وقد أفتى شيخنا ابن تيمية بالكفارة مدة شهر ثم حرم الفتوى بها على نفسه **من أجل تكلم الفقهاء في عرضه**، ثم منع من الفتوى بها مطلقاً»[3].

ولأن الذهبي يعرف أن هناك من نال من عرض شيخه بسبب ذلك فهو يشير إلى عدم تضخيم هذه الانفرادات فيقول: «وقد انفرد بفتاوى نيل من عرضه لأجلها، وهي مغمورة في بحر علمه. فالله يسامحه ويرضى عنه، فما رأيت مثله. وكل يؤخذ من قوله ويترك. فكان ماذا؟!»[4].

ويضيف أيضاً أن هذا التفرد ـ من ابن تيمية ـ كان بناءً على أسس علمية فيقول: «لا يتفرد بمسائل بالتشهي، ولا يفتي بما اتفق، بل مسائله المفردة يحتج لها بالقرآن أو بالحديث أو بالقياس، ويبرهنها ويناظر عليها، وينقل فيها الخلاف، ويطيل البحث؛ أسوة من تقدمه من الأئمة، فإن كان قد أخطأ فيها؛ فله أجر المجتهد من العلماء، وإن كان قد أصاب؛ فله أجران»[5].

كما أنه يطالب بالعدل في التعامل معها، مُعرِّضاً بتلك التصرفات التي بالغت من

---

(١) الذهبي، المعجم المختص (الجامع ص٢٧٩).

(٢) الذهبي، ذيل تاريخ الإسلام (الجامع ص٢٧١).

(٣) الذهبي، تاريخ الإسلام (٢٣: ٢٨٥).

(٤) الذهبي، تذكرة الحفاظ (الجامع ص٢٧٥).

(٥) الذهبي، ذيل تاريخ الإسلام (الجامع ص٢٧٠).

الحط عليه، فيقول: «وإن عذرت كبار الأئمة في معضلاتهم، ولا تعذر ابن تيمية في مفرداته؛ فقد أقررت على نفسك بالهوى وعدم الإنصاف»[1].

ويؤكد على تجرده في هذا النقد فيقول: «فهذا الرجل لا أرجو على ما قلته فيه دنيا ولا مالاً ولا جاهاً بوجه أصلاً، مع خبرتي التامة به، ولكن لا يسعني في ديني وعقلي أن أكتم محاسنه وأدفن فضائله، وأبرز ذنوباً له مغفورة في سعة كرم الله تعالى وصفحه، مغمورة في بحر علمه وجوده، فالله يغفر له، ويرضى عنه، ويرحمنا إذا صرنا إلى ما صار إليه»[2].

ثم يقول بشيء من التواضع والاحترام والتقدير والإجلال: «وأنا أقل من أن يُنَبِّه على قدره كلمي، أو أن يوضح نبأه قلمي، فأصحابه وأعداؤه خاضعون لعلمه، مقرون بسعة فهمه، وأنه بحر لا ساحل له، وكنز لا نظير له... ولكن قد ينقمون عليه أخلاقاً وأفعالاً، منصفهم فيها مأجور، ومقتصدهم فيها معذور، وظالمهم فيها مأزور...»[3].

موقف ابن رجب (ت٧٩٥هـ) ـ انتماء ومخالفة وانحياز ـ:

يمثل ابن رجب الخط الآخر من المنتسبين لمدرسة ابن تيمية والناقدين له، ويبدو انتسابه لهذه المدرسة من خلال تتلمذه على ابن القيم والذي يُكرر وصفه بـ(شيخنا) في مواطن متعددة[4]، لكنه شديد الإعجاب بابن تيمية، وكثير التقدير له والاعتراف بتفرده ومكانته، حيث يقول: «أمده الله بالكتب وسرعة الحفظ، وقوة الإدراك والفهم، وبطء النسيان... كان فريد دهره في فهم القرآن، ومعرفة حقائق الإيمان، وله اليد الطولى في الكلام على المعارف والأحوال، والتمييز بين صحيح ذلك وسقيمه، ومعوجه وقويمه»[5].

لكن ابن رجب يبدي تحفظ العلماء على انفرادات ابن تيمية، والتي يسمونها (شذوذ المسائل) دون أن يبدي رأيه صراحة في ذلك فيقول: «وكذلك كثير من العلماء من الفقهاء والمحدثين والصالحين كرهوا له التفرد ببعض شذوذ المسائل التي أنكرها السلف على من شذ بها، حتى إن بعض قضاة العدل من أصحابنا منعه من الإفتاء في ذلك»[6].

---

(١) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٢) المصدر السابق (الجامع ص٢٧١).

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٤) ابن رجب، ذيل طبقات الحنابلة (الجامع ص٤٨١).

(٥) المصدر السابق (الجامع ص٤٦٩).

(٦) المصدر السابق، نفس الصفحة.

لكن رأيه [=ابن رجب] يبدو صراحة في مؤلفاته التي ألفها رداً على تلك الاختيارات، فهو في بداية أمره كان يميل إلى رأي ابن تيمية في مسألة الطلاق الثلاث وألف في ذلك كتاباً سماه «الأحاديث والآثار المتزايدة في أن الطلاق الثلاث واحدة».

ثم رجع عن ذلك وألف «مشكل الأحاديث الواردة في أن الطلاق الثلاث واحدة»، وربما يتفرد ابن رجب بكونه الوحيد القريب من مدرسة ابن تيمية والذي ألف تأليفاً مستقلاً في الرد عليه في هذه المسألة، يقول ابن رجب في بيان رأيه في مسألة الطلاق الثلاث: «لا يعلم من الأمة أحد خالف في هذه المسألة مخالفة ظاهرةً، لا حُكما ولا قضاء ولا علما ولا إفتاء ولم يقع ذلك إلا من نفر يسير جداً، وقد أنكر عليهم من عاصرهم غاية الإنكار وكان أكثرهم يستخفي بذلك ولا يظهره، فكيف يكون إجماع الأمة على إخفاء دين الله الذي شرعه على لسان رسوله واتباعهم اجتهاد من خالفه برأيه في ذلك؟! هذا لا يحل اعتقاده.

وهذه الأمة كما أنها معصومة من الاجتماع على ضلالة فهي معصومة من أن يظهر أهل الباطل منهم على أهل الحق، ولو كان ما قاله عمر في هذا ليس حقا للزم في هذه المسألة ظهور أهل الباطل على أهل الحق في كل زمان ومكان وهذا باطل قطعا.

ولا زال علماء مذهبنا يقتدون بهذا إلى زماننا إلا جماعة منهم... وقد رأيت شيخنا الشيخ تقي الدين بن قندس يجنح إليه ويقول به وكذلك عامة شيوخنا إلا ما سيأتي، والله أعلم بالصواب»[(١)].

وواضح من سياق ابن رجب هذا، شدة موقفه من المخالفة في هذه القضية، وإقراره الضمني بإنكار العلماء على من اختار هذا القول المخالف.

يتجلى هذا الإنكار في دخول ابن رجب كطرف في أحداث هذا الصراع، فقد ذكر يوسف بن عبد الهادي (ت٩٠٩هـ): «ورأيت بخط جمال الدين الإمام ـ جد ابن عبد الهادي ـ يقول: انظر إلى هذا الظالم ـ يعني فيما أظن ابن رجب ـ، إذ تسبب في أذاه بسبب الفتوى بالطلاق الثلاث ـ كيف فعل بهذا العبد الصالح ـ يعني شمس الدين هذا»[(٢)].

ويقول في (سير الحاث) حكاية عن جده: «وبلغني أنه كان شخص يقال له الحريري، وكان حنبلياً وكان يفتي بهذا، فآذاه ابن رجب وضربه»[(٣)].

---

(١) يوسف بن عبد الهادي، سير الحاث إلى علم الطلاق (ص١٥٦).
(٢) يوسف بن عبد الهادي، الجوهر المنضد (ص١٦٥).
(٣) يوسف بن عبد الهادي، سير الحاث (ص١٥٦).

ويتضح من كلام ابن رجب في المسألة ومواقفه تجاه مخالفيه منها أن موقفه شديد من مقالة ابن تيمية بخلاف موقف الذهبي الذي أبدى تحفظه وحياده وبطريقة لطيفه قدم فيها أحقيته في الاجتهاد، وعذره فيها أيضاً.

لكن ابن رجب على العكس من ذلك فهو أولاً: ألف رسالة في مخالفته في هذا الموضوع.

ثم ألف رسالة ثانية بعنوان (الرد على من اتبع غير المذاهب الأربعة)، وهي بمثابة رد منهجي على المنهج الذي اتخذه ابن تيمية، وتابعه عليه كثير من تلامذته.

لكن تغيُّر المواقف عن مناصرة حركة التصحيح عادة لا تبدو على درجة واحدة من جهة، ولا تبدو متحدة الأسباب من جهة أخرى.

فثمة تغيُّر آخر أكثر حدة وتحولاً من ابن رجب، وهو تغيُّر في الموقف من عموم نسق ابن تيمية الفكري كله سواء في مستواه الفقهي/أو العقدي، فقد يأتي من يعجب بشخصية المجدد، ويُقبل عليه لكن يُغيِّر إعجابه، فالمعجبون بحركة التجديد والتصحيح في بدايتها ليس كلهم من يواصل المسير، فهناك عادة شخصيات تُغير مواقفها، قد يكون ذلك لأنهم يظنون أنفسهم ليسوا أمام حركة تصحيح، وأنهم قد أخطؤوا المسير، فتتغير قناعتهم في أستاذ المدرسة الذي أعجبوا به أول مرة، وقد يكون لغير ذلك من الأسباب، وبعيداً عن أسباب ذلك فثمة تحول من معجبين إلى مخالفين، يحكي الصفدي عن أحد أصدقائه قصة إعجابه بابن تيمية ثم تحوله عنه فيقول عن «ألطنبغا» التركي (ت٧٤٤هـ): «ولما توجه معي إلى الشيخ تقي الدين بن تيمية، سال ذهنه إليه، وأقبل بجملته عليه، ومال إلى قوله، ودار من حوله، ثم بعد فراقه تراجع عنه إلا بقايا وادّكر غدوات قربه والعشايا»، ثم يذكر مستوى هذا التحول عن ابن تيمية فيصف عقيدته فيقول عنها: بأنها: «للأشعري منسوبة، وفي عداد أصحابه منسوبه»[1].

ولا يبدو هذا التراجع مؤثراً على مسيرة حركة ابن تيمية، فالتراجع في كثير من الأحيان يأخذ قيمته بقيمة الشخص الذي غيَّر موافقه، وكشاهد على ذلك ما حدث بين الشافعية والحنفية بسبب انتقال الفقيه منصور بن محمد السمعاني المروزي (ت٥٦٢هـ)، من المذهب الحنفي إلى المذهب الشافعي، يصف لنا التاج السبكي المشهد الذي أحدثه هذا التغير والانتقال فيقول: «ولما استقر انتقاله إلى مذهب الشافعي وانفصاله عن الرأي النعماني قامت الحرب على ساق واضطرمت بين الفريقين نيران فتنة كادت تملأ ما بين خراسان والعراق..

---

(١) الصفدي، أعيان العصر (١: ٦١٢)، موقف الصفدي من ابن تيمية للقونوي (ص٦٧).

واضطرب أهل مرو وأدى الأمر إلى تشويش العوام والخصومة بين أهل المذهبين وأغلق باب الجامع الأقدم وترك الشافعية الجمعة إلى أن وردت الكتب.. من بلخ في شأنه، والتشديد عليه فخرج عن مرو.. وسار إلى طوس ثم قصد نيسابور» ولم يرجع إلى مرو إلا بعد فترة زمنية هدأت فيها الأنفس وتقبلت منه ذلك فـ«عقد له مجلس التدريس في مدرسة أصحاب الشافعي والتذكير وعلا شأنه»[1].

---

(١) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى (٥: ٣٤٤).

سادساً
قراءة النقد من الداخل

طبيعي أن يثير النقد الداخلي جدلاً سواء عند المخالفين أو الموافقين، وعادة ما يتعرض هذا النقد لتفسيرات عدة تبعاً لأغراض أصحابه.

فبينما تَعدُّه المعارضة ورقة رابحة في تشويه هذه الحركة باعتباره نقداً ممن له خبرة بهذه الحركة؛ فإن المؤيدين في المقابل يُفسرونه على أنه محاولة لكسب ود المعارضين، وربما رضوخ للضغوط المسلطة عليهم.

هذا ما تم بالفعل تجاه هذا النوع من النقد سواء من الذهبي أو ابن رجب، وَتَشَكَّلت مواقف الفريقين من هذا النقد بناء على تَشَكُّلِ مواقفهم من حركة ابن تيمية نفسها، وبيان ذلك كالتالي:

١ ـ قراءة المعارضة لحركة النقد الداخلي (الاستغلال والتوظيف):

يتصرف المعارضون مع النقد الداخلي باستغلاله واعتباره ضربة من الداخل، هكذا فُسِّر موقف ابن رجب من قِبَل بعض معارضي ابن تيمية فقد وجدوه فرصة سانحة لا بد من استغلالها وتوظيفها في نقد هذه الحركة باعتبارها نقداً من المقربين الذين هم أكثر معرفة به من غيره، وأنها لم تكن إلا بعد أن تبين له ضلاله وانحرافه، نقرأ نحواً من هذا التفسير في كلام الكوثري حول موقف ابن رجب حيث يقول: «وكان الحافظ ابن رجب الحنبلي من أتبع الحنابلة منذ صغره لابن القيم وشيخه ثم تيقن ضلالهما في كثير من المسائل ورد على قولهما في هذه المسألة في كتاب سماه «بيان مشكل الأحاديث الواردة في أن الطلاق الثلاث وحدة»[1].

لكن الأمر الأكثر تطرفاً في ذلك ليس هو مجرد الاستغلال والتوظيف فقط وإنما أن

(١) الكوثري، الإشفاق في أحكام الطلاق (ص٣٥).

يتعدى ذلك إلى الزيادة والتقول على ابن رجب ما لم يقله، كما في موقف الحصني (ت٨٢٩هـ) عندما قال: «وكان الشيخ زين الدين ابن رجب الحنبلي ممن يعتقد كفر ابن تيمية، وله عليه الرد، وكان يقول بأعلى صوته في بعض المجالس: معذور السُّبكي ـ يعني: في تكفيره ـ»[١].

فأين التكفير من قول ابن رجب في ذيله على الطبقات: «الإمام الفقيه، المجتهد المحدث، الحافظ المفسر، الأصولي الزاهد، تقي الدين أبو العباس، شيخ الإسلام وعلم الأعلام، شهرته تغني عن الإطناب في ذكره والإسهاب في أمره»[٢]؟!

٢ ـ قراءة المناصرين/ أو المتعصبين لحركة النقد الداخلي (الإقصاء والتخوين/ أو التضليل والتخذيل):

لم يكن ليرضى كثير من المناصرين لابن تيمية بهذا التغير في موقف ابن رجب تجاه هذه القضية، فبعد أن ألف كتاباً في نصرة قوله ينقلب ليؤلف كتاباً آخر في الرد عليه ـ كما يفهم مناصروه ـ، هذا ما دعا بعض مناصري ابن تيمية إلى تفسير هذا التراجع على أنه مداهنة ومجاملة يريد ابن رجب من خلالها كسب ود بعض المعارضين، يقول جمال الدين الصالحي (ت٧٩٧هـ) في تفسير موقف ابن رجب: «أما ابن رجب: فإنه كان زاهداً ورعا أيضاً، لكني بلغني أنه ما عمل كتابه إلا حمية، وذلك أنه كان متباغضاً هو وأولاد ابن مفلح، والحنابلة المقادسة، فعمل هذا الكتاب لأجلهم...»[٣].

ولم يتوقف عند ذلك بل جعل ما يقوم به ابن رجب تلاعباً بالدين فقال: «وهذا الذي فعله لا يجوز، فإن أحداً لا يجوز أن يلعب في دين الله لأجل معاداة الغير. والله أعلم»[٤].

خلاصة الأمر أن موقف ابن رجب هذا لم يعجب عدداً من أنصار ابن تيمية فنافروه كما يقول ابن حجر: «ونُقم عليه إفتاؤه بمقالات ابن تيمية ثم أظهر الرجوع عن ذلك فنافره التيميون! فلم يكن مع هؤلاء ولا مع هؤلاء»[٥].

أما توسط الذهبي في موقفه من مقالات ابن تيمية فهو أيضاً لم يعجب لا محبيه ولا خصومه، فبينما يرى خصومه هذا التوسط تعصباً يرى محبوه هذا التوسط تقصيراً،

---

(١) الحصني، دفع شبه من شبه وتمرد (ص٤٠١).

(٢) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة (الجامع ص٤٦٣).

(٣) يوسف بن عبد الهادي، سير الحاث (ص٥٨).

(٤) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٥) ابن حجر، إنباء الغمر (٣: ١٧٦).

ولقد تعب الذهبي من هذا الحال فقال: «وقد تعبت بين فريقين: فأنا عند محبه مقصر، وعند عدوه مسرف مكثر، كلا والله!»[1].

ويكرر هذا المعنى فيقول: «من خالطه وعرفه قد ينسبني إلى التقصير في وصفه، ومن نابذه وخالفه ينسبني إلى التغالي فيه، وليس الأمر كذلك. مع أنني لا أعتقد فيه العصمة، كلا! فإنه مع سعة علمه، وفرط شجاعته، وسيلان ذهنه، وتعظيمه لحرمات الدين، بشر من البشر، تعتريه حدة في البحث، وغضب وشظف للخصم؛ تزرع له عداوة في النفوس، ونفوراً عنه.

وإلا والله لو لاطف الخصوم، ورفق بهم، ولزم المجاملة وحسن المكالمة؛ لكان كلمة إجماع، فإن كبارهم وأئمتهم خاضعون لعلومه وفقهه، معترفون بشفوفه وذكائه، مقرون بندور خطئه»[2].

ويحكي كذلك أنه أوذي من الطرفين بسبب موقفه هذا فيقول: «وقد أبديت آنفاً أن خطأه فيها مغفور، بل يثيبه الله تعالى فيها على حسن قصده، وبذل وسعه، والله الموعد. مع أني قد أوذيت لكلامي فيه من أصحابه وأضداده؛ فحسبي الله!»[3].

هذه خلاصة المواقف التي من خلالها تم تفسير النقد الداخلي لابن تيمية، وهي تفسيرات كثيرا ما تتكرر مع كل نقد داخلي لكل حركة ينقسم الناس حولها ما بين مؤيد ومعارض.

في ظل التدافع بين المختلفين ثمة أناس عندهم قدر عالٍ من الحساسية من النقد، ولذلك عادة ما يُفسرون أي نقد يوجه للطرف الذي يميلون إليه بأنه نقد لأسباب صراعية ليس لها علاقة بالواقع الحقيقي، والتاريخ يحفل ببعض هذه النماذج، فالإمام ابن الجوزي الحنبلي (ت٥٩٧هـ) ـ وقد كان شديد الانتصار لمذهبه ـ قال عن شيخه: «كان شيخنا ثقة حافظاً ضابطاً من أهل السُّنَّة، لا مغمز فيه»[4]. لكن السمعاني الشافعي (ت٥٦٢هـ) لا يوافقه على ذلك فقال عنه: «كان يحب أن يقع في الناس».

أمام هذا النقد لم يتمالك ابن الجوزي نفسه، فكما يقول الذهبي: «فرد ابن الجوزي وقبحه، ثم بالغ... في الحط على أبي سعد [السمعاني]، ونسبه إلى التعصب البارد على الحنابلة» ثم يعلّق الذهبي فيقول: «وأنا فما رأيت أبا سعد كذلك»[5].

(١) الذهبي، ذيل تاريخ الإسلام (الجامع ص٢٧١).
(٢) المصدر السابق (الجامع ص٢٦٩).
(٣) المصدر السابق (الجامع ص٢٧١).
(٤) الذهبي، سير أعلام النبلاء (٢٠: ٢٦٧).
(٥) الذهبي، سير أعلام النبلاء (٢٠: ٢٦٨).

هذا التفسير الذي يُقدمه ابن الجوزي تجاه هذا النقد من السمعاني وأنه بدافع التعصب كثيراً ما يستخدمه ابن الجوزي مع من ينقد الحنابلة، والسبب أن ابن الجوزي كان يعيش حالة صراع مرير مع مرجان خادم الخلفية العباسي أبي المظفر والذي كان شديد التعصب للشافعية، وقد كان يسعى للتضييق على الحنابلة وطارد ابن الجوزي وضيق عليه[1].

في ظل هذه المطاردة والتعصب، أصبح التفسير الذي يسيطر على ذهنية ابن الجوزي لحالة نقد للحنابلة أن دافعها الصراع ضدهم.

---

(١) ابن الجوزي، المنتظم (١٠ : ٢١٣).

سابعاً
قريبون... ولكن[1]

يحصل أحياناً أن يكون أناس على مقربة من أستاذ المدرسة لكنهم غير منتسبين له، ربما يكونون معظمين لشخصيته، ومعجبين به، لكنهم يظهرون التمايز، ويصرحون بالنقد، ويلازمون خصومه.

وفي أحيان كثيرة يريد البعض أن يستغل تشويه مدرسة من المدارس فينسب لها بعض الناقدين لها باعتبارهم (ناقدين من الداخل) وممن لهم خبره ومعرفة بتفاصيل الأمور وإدراك ما لا يدركه غيرهم.

هذا الوضع شبيه بما فعله بعض خصوم ابن تيمية وهم يوظفون نقد الصفدي لابن تيمية بتلك الطريقة السابقة.

فالصفدي حضر مجالس ابن تيمية كثيراً كما تفيده بعض سياقات كلامه، مثل قوله في ترجمة إبراهيم بن أحمد الحنبلي (ت٧٤١هـ): «... ورأيته يحضر دروس العلامة ابن تيمية كثيراً، ويأخذ من فوائده ما شاد به مجداً أثيلاً أثيراً، يجلس منصتاً لا يتكلف لبحث، ولا يتكلم، ويرى أنه يتعلق بأهدابه ويتعلم»[2].

وقد أُعجب بابن تيمية كثيراً حيث يقول: «وعلى الجملة فكان الشيخ تقي الدين ابن تيمية أحد الثلاثة الذين عاصرتهم ولم يكن في الزمان مثلهم، بل ولا قبلهم من مئة سنة...»[3].

لكنه مع حضوره هذا وإعجابه لم يكن يُظهر الانتساب له، كما يلاحظ عند الذهبي

---

(١) يمكن مراجعة شواهد هذه الفقرة في كتاب: «موقف الصفدي من ابن تيمية» للقونوي، فمنه أفدت.

(٢) الصفدي، «أعيان العصر» (١: ٤٥)، ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة (٢: ٤٣٤)، وهو حنبلي منسوب للأشعرية.

(٣) الصفدي، أعيان العصر (الجامع ص٣٦٦).

مثلاً، بل إن بعض سياقات كلامه إذا جمعناها مع غيرها من القرائن، تُشعر بأنه لا يعتبر نفسه من أصحابه مثل قوله وهو يُعدِّد مؤلفات ابن تيمية: «ولكن أذكر ما تيسر منها، وإلا فهي أكثر مما أوردته في هذه الترجمة، ولعل بعض أصحابه يعرفها»[1].
كما أنه يكثر من قوله في ترجمته: «وحكي لي عنه».

كما أن هذا الإعجاب لم يكن إعجاباً مطلقاً فلم يكن راضياً تمام الرضا عن المسائل التي تفرد فيها، فيقول: «انفرد بمسائل غريبه، ورجح فيها أقوالاً ضعيفة عند الجمهور، كاد منها يقع في هوة، ويسلم منها لما عنده من النية المرجوة. والله يعلم قصده وما يترجح من الأدلة عنده»[2].

ولا كان مؤيداً لحركة النقد التي كان يمارسها ابن تيمية في مصنفاته، بل يراها تضييعاً للزمن ـ كما مر معنا سابقاً ـ حين قال: «ضيع زمانه في رده على النصارى والرافضة، ومن عاند الدين أو ناقضه، ولو تصدى لشرح البخاري أو لتفسير القرآن العظيم، لقلد أعناق أهل العلم بدرٍّ كلامه النظيم»[3].

وطبيعي أن لا يظهر انتسابه لابن تيمية وهو يخالفه في صميم ما جنَّد ابن تيمية له نفسه خصوصاً في باب العقائد من نقد للرازي، حيث يقول عن كتاب الرازي (أساس التقديس) والذي نقده ابن تيمية في مجلدات عدة: «وكتاب (تأسيس التقديس) للإمام فخر الدين في هذا الباب نافع للغاية، ولقد رأيت بعضهم بالغ في إثبات (اليد)، واستشهد في ذلك بقوله: «والسماء بنيناها بأيد...» فسقطت من كلامه مقهقهاً، وتقهقرت متدهدها، وقلت له: إن الأيد هنا القوة كالآد، والتأييد، ومنه المؤيد...»[4].

وهو كذلك يثني على شخص آخر كان من أشد الشخصيات التي توجه ابن تيمية لنقدها وهو ابن عربي، حيث يقول عن كتابه الفتوحات المكية: «... ومن وقف على هذا الكتاب علم قدره، وهو من أجل مصنفاته...».

ويقول عن أتباع ابن عربي وابن سبعين: «وهؤلاء القوم يُسلم إليهم حالهم، فإنهم قد جاء منهم علماء كبار!! مثل الشيخ محيي الدين ابن عربي، وقطب الدين ابن سبعين، وفي كلامهم من هذا النوع كثير»[5].

---

(١) انظر: موقف الصفدي ابن تيمية، للقونوي (ص٥٢).
(٢) الصفدي، أعيان العصر، (الجامع ص٣٤٨).
(٣) المصدر السابق (الجامع ص٣٤٩).
(٤) الصفدي، «الغيث المسجم» (١ : ٢١٩)، وانظر: موقف الصفدي (ص٧٩).
(٥) الصفدي، الوافي بالوفيات (٤ : ١٢٥).

واضح من خلال تلك الشواهد أن الصفدي ليس على توافق فكري مع ابن تيمية، يزيد من هذا الوضوح أنه كان ملازماً لخصوم ابن تيمية مثل صدر الدين بن الوكيل (ت٧١٦هـ).

وكان ملازماً كذلك للسبكي، حيث يحكي الأخير عن هذه الملازمة فيقول: «كان بيني وبينه صداقة مذ كنت صغيراً، فإنه كان يتردد على والدي فصحبته، ولم يزل مصاحباً لي إلى أن قضى نحبه... فما صنف كتاباً إلا وسألني فيه عما يحتاج إليه من فقه وحديث وأصول ونحو، لا سيما «أعيان العصر» فأنا أشرت عليه بعمله، ثم استعان بي في أكثره...»[1].

ولم يبد السبكي أي انتقادٍ للصفدي وهو على علم بحضوره مجالس ابن تيمية لأنه يعرف أنه ليس على وفاق معه وليس من أنصاره، على العكس من تعامله مع الذهبي الذي جعله محسوباً على ابن تيمية، وأن مما أضر به هو صحبته له حيث يقول عنه وعن المزي والبرزالي: «وأضر بهم أبو العباس إضراراً بيناً، وحملهم من عظائم الأمور أمراً ليس هيناً، وجرّهم إلى ما كان التباعد عنه أولى بهم...»[2].

ولقد ذكر الصفدي أنه كان كثير الاعتراضات على ابن تيمية مما دعا بهذا الأخير أن يقول له: «أيش حس الإيرادات؟ أيش حس الأجوبة؟ أيش حس الشكوك؟».

وأفصح عن شعور ابن تيمية نحوه بقوله: «أنا أعلم أنك مثل القدر تغلي، تقول: بق بق، أعلاها سافلها، وأسلفها أعلاها»[3].

هذا الشعور الذي ينقله الصفدي عن ابن تيمية من أن الأول كثير الشكوك والتساؤلات، وأن عقله مثل القدر يغلي بتلك التساؤلات دعت ابن تيمية إلى أن يوصيه بملازمته فيقول: «ولو لازمتني سنة انتفعت»، ويكرر ذلك عليه فيقول: «لازمني لازمني تنتفع»[4].

وحتى يُبرز الصفدي تمايزه عن ابن تيمية يذكر شيئاً من تساؤلاته التي أفحمه في بعضها وأسكته في البعض الآخر حيث يذكر أنه التقى بابن تيمية ـ وهو ابن الثانية والعشرين عاماً تقريباً ـ فسأله سؤالاً فكان موقف ابن تيمية كما يقول: «فعدل بي من الجواب إلى الشكر...»، ثم قال له بعد ذلك: «فقلت له: هذا فاسد من وجوه!!»،

---

(١) السبكي، طبقات الشافعية (١٠: ٥ ـ ٦).

(٢) السبكي، طبقات الشافعية (١٠: ٤٠٠).

(٣) الصفدي، الوافي بالوفيات (٧: ٢٠ ـ ٢٢).

(٤) الصفدي، الوافي بالوفيات (الجامع ص٣٧٤).

ثم يقول له في جواب آخر: «وهذا أيضاً فاسد» ثم يختم حواره معه بقوله: «فما رأيت التطويل معه!!»[1].

ما ينقله الصفدي من مشاعر ابن تيمية نحوه، ومن نقاشاته وعدم اقتناعه بجواباته، يؤكد حالة التمايز التي يريد أن يظهر بها الصفدي عن ابن تيمية.

ولقد تنبه بعض نقاد الصفدي لما في سياق هذه الأسئلة من تمايز عن ابن تيمية، فعلَّق الدماميني على هذا الأسلوب فقال: «جرى أيضاً على عادته في التبجح بالأمور السهلة، وما اقتنع بذلك حتى لوح بتقدمه على الإمام تقي الدين ابن تيمية، حيث نسبه إلى العجز ظناً منه أن عدوله عن الجواب إلى الشكر قصور منه، وهذه المسألة أوضح أن تخفى على مثل هذا الإمام مع اشتهارها فيما بين القوم»[2].

هذا الصنف يتم تصديره باعتباره اختصاصياً لوقوعه في موقع التلميذ للأستاذ، والعارف بأحواله بحيث يغلب على الظن أنه يطلع على ما لم يطلع عليه غيره مما يمنحه أفضلية وامتيازاً في النقد والتحذير من الزلات والأغاليط، وهو تصدير لا يخلو من التوظيف لصالح المعركة الصراعية.

---

(١) المصدر السابق (الجامع ص٣٧٣).

(٢) الدماميني، نزول الغيث (ص٤٠٠). (عن موقف الصفدي من ابن تيمية ص٦٥).

ثامناً

استقبال حركة التصحيح

ثمة عوامل تساعد على إزاحة مجموعة من الحُجُب التي تقف مانعاً دون تقبل عملية التصحيح، فليست قضية تقبل الرأي المخالف راجعة على نحو دائم إلى مدى قوة الحجة التي يقدمها الشخص، بقدر ما هي في كثير من الأحيان راجعة إلى مدى استعداده النفسي لتقبل هذا الرأي، فإذا استعد نفسياً تفتحت مسامات ذهنه للنظر في حجج القول وبراهينه فكثيراً ما تكون ثمة حواجز نفسية أو واقعية تقود إلى عدم تقبل الرأي المخالف، وهي ربما تقبلت رأياً من جنسه أو أشد منه في مواطن أخرى.

فغالباً ما يكون للعوامل الفكرية والنزعات النفسية والحواجز الواقعية تأثير في استقبال آراء ومناهج التصحيح، والتي من المحتمل أن تكون هي الفيصل في تقبل الرأي أو نبذه، وهي التفسير في سبب تقبل الشخص لرأي ومعارضته لرأي آخر من جنسه أو أشد منه.

في حركة التصحيح التي خاضها ابن تيمية كان لتلك العوامل تأثيرها وإن بدرجات متفاوته، وتأثير هذه العوامل لا يعني غياب العامل المعرفي عن التأثير في القناعات، لكنه يعني: أن لها حضوراً وتأثيراً ينبغي تسجيله وعدم التغافل عنه عند تقييم ورصد المواقف من دعوات التصحيح وآرائها.

ومن هذه العوامل:

١ ـ الانسجام/ التجانس الفكري:

التجانس الفكري عامل من عوامل تقبل عملية التصحيح، وهذا ما يمكن أن يلاحظه الباحث وهو يقلب أسماء المناصرين لرأي ابن تيمية، والذين امتحنوا في هذا القول، حيث يستوقفه أن غالبيتهم من الحنابلة:

فابن القيم (ت٧٥١هـ).

ويوسف جمال الدين المرداوي (ت٧٨٣هـ)[١].

ومحمد بن خليل الحريري (ت٨٠٣هـ)[٢].

وعلي بن عبد المحسن البغدادي ابن الدواليبي[٣].

ويوسف بن أحمد الصالحي جمال الدين الإمام (ت٧٩٨هـ).

كلهم حنابلة.

وابن كثير (ت٧٧٤هـ) وإن لم يكن حنبلياً فقد «كانت له خصوصية بابن تيمية» كما يقول العراقي[٤].

ماذا يعني أن جميع مناصري رأي ابن تيمية في ذاك الوقت الذي اشتدت فيه المعركة على ابن تيمية كانوا من أتباع (مدرسته الحنبلية) أو كانوا شديدي الصلة به؟

إن هذا يعني: أن الكثير ربما يتقبل التصحيح ممن هو قريب منه في فكره بينما لا يتقبله من الآخر البعيد عنه فكرياً.

إن الانسجام الفكري والتناسب المذهبي/المدرسي يختصر المراحل ويمهّد الطريق لسرعة الاستجابة وحُسن الاستقبال ومن ثمَّ المناصرة!

وحتى في حال عدم تقبل الرأي فإن المسألة يمكن تقبلها على أنها مسألة (اجتهادية) قابلة للأخذ والنقاش ما دام قائلها قريباً فكرياً من هذا الطرف كما حصل ـ مثلاً ـ مع أئمة الدعوة النجدية فإن تبنيهم لابن تيمية قد أثر عليهم في تقبل الخلاف في هذه المسألة التي نُقل فيها ـ كما سبق ـ أكثر من ٢٠ إجماعاً، فإن قول ابن تيمية في مسألة الطلاق طبقاً للنسق الفقهي في المدرسة النجدية المتَّبع عند أئمة الدعوة ومن تابع مدرستهم مما يقع فيه الإنكار، فالشيخ عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب (ت١٢٤٢هـ) يقول: «ونحن أيضاً في الفروع على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ولا ننكر على من قلد أحد الأئمة الأربعة دون غيرهم، لعدم ضبط مذاهب الغير؛ كالرافضة والزيدية الجارودية والإمامية ونحوهم، ولا نُقر ظاهراً على شيء من مذاهبهم الفاسدة؛ **بل نجبرهم على تقليد أحد الأئمة الأربعة**، ولا نستحق مرتبة الاجتهاد المطلق ولا أحد لدينا يدعيها»[٥].

---

(١) ابن عبد الهادي، الجوهر المنضد (ص١٧٩).

(٢) ابن حجر، أنباء الغمر (٤: ٣٢٤).

(٣) السخاوي، الضوء اللامع (٥: ٢٥٦).

(٤) ولي الدين العراقي، ذيل العبر (٢: ٣٦٠).

(٥) الدرر السنية في الأجوبة النجدية (١: ٢٢٧)، وانظر الدرر السنية (٥: ٤٣) في التعليق على الإجماع الذي نقله ابن هبيرة على عدم جواز الخروج عن المذاهب الأربعة.

لكن التعامل مع هذه المسألة لم يكن كذلك، فيظهر هذا التقبل أولاً في فتيا الشيخ محمد بن عبد الوهاب (ت١٢٠٦هـ) أول مرة قبل أن يتراجع عنها، ثم في اعتبار المسألة ليست من مسائل الإجماع حيث يقول أبناء الشيخ: «وهذه المسألة ليست من مسائل الإجماع، فقد خالف في ذلك بعض العلماء، وقال: إن جمع الثلاث بكلمة واحدة تكون طلقة واحدة. . .»[١].

ويجعل الشيخ عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب الخلاف فيها مشهوراً فيقول: «وأما الثلاث المجموعة، ففيها خلاف مشهور بين العلماء في جوازها، وفي كونها تقع ثلاثاً»[٢].

ويقول في ذلك الشيخ عبد الله أبا بطين (ت١٢٨٢هـ): «وأما إيقاع الطلاق الثلاث بكلمة واحدة، سواء كان في خلع أو غيره، فمذهب الشيخ تقي الدين وكثير من أتباعه معلوم لديكم: أن الزوج إذا طلق زوجته ثلاثاً بكلمة واحدة، أو بكلمات متفرقة قبل رجعة، أنه لا يقع إلا طلقة واحدة؛ والمفتى به في المذاهب الأربعة خلاف ذلك، ونصوص الأئمة الأربعة بخلاف قول الشيخ معروفة، ولا ينبغي مخالفتهم في ذلك، ولم نر أحداً ممن أدركناهم يفتي بقول الشيخ في هذه المسألة؛ وأخبرني بعض تلامذة الشيخ محمد رَحِمَهُ اللَّهُ أنه قال: لم أفت بقول الشيخ تقي الدين في هذه المسألة إلا مرة واحدة، ثم لم أفت إلا بقول الجمهور»[٣].

ويؤكد الشيخ عبد الله بن محمد تعظيمه للشيخ ابن تيمية وابن القيم وعدم تقليده لهما في هذه المسألة فيقول: «وعندنا أن الإمام ابن القيم وشيخه، إماماً حق من أهل السُّنَّة، وكتبهم عندنا من أعز الكتب، إلا أنَّا غير مقلدين لهما في كل مسألة، فإن كل أحد يؤخذ من قوله ويترك، إلا نبينا محمداً ﷺ. ومعلوم مخالفتنا لهما في عدة مسائل، منها: طلاق الثلاث بلفظ واحد في مجلس، فإنا نقول به تبعاً للأئمة الأربعة»[٤].

ما ينبغي تسجيله في هذا السياق؛ أنَّ تبني القول من عالم يتوافق فكرياً مع المدرسة يفتح المجال أمام عقول أصحابها لتأمل هذا القول، مما قد يعمل في الذهنية المتوافقة ما قد يؤدي بهم إلى قبوله والقول به داخل هذه المدرسة أو اعتباره قولاً معتبراً على أقل تقدير.

---

(١) الدرر السنية في الأجوبة النجدية (٨: ٢٧٩).

(٢) المصدر السابق (٨: ٢٨٢).

(٣) المصدر السابق (٨: ٢٩٤).

(٤) المصدر السابق (٨: ٢٨٢).

بل ربما أدى هذا التجانس إلى بغض الرجل في مرحله، وحبه في مرحلة أخرى وهو لا يزال على نفس الحال، والسبب هو التجانس الفكري، فهذا فقيه المغرب أبو عثمان بن الحداد الأفريقي (ت٣٠٢هـ) كان في أول أمره مالكياً ثم انتقل إلى الشافعية، وأخذ يُقلل من كتبها، ويسمي المدونة: (المدودة)، فهجره المالكية، ولكن عندما قام بالرد على أبي عبد الله الشيعي العبيدي (ت٢٩٧) وناظره نصر السُّنَّة، رجعوا فأحبوه[١].

فهم عادوا فأحبوه ليس لأن موقفه من مذهبهم المالكي قد تغيَّر، ولكن لأنه أصبح معهم في معركة فكرية أخرى ضد العبيديين.

٢ ـ رمزية القائل:

الشخصية الرمزية الجذابة التي لها أتباع ومعجبون عندما تتبنى قولاً ما فهذا سيؤثر بشكل مباشر في تقبل شريحة واسعة منها لهذا القول.

لقد ظلت فتوى الطلاق في مدرسة أئمة الدعوة النجدية مستقرة على خلاف قول ابن تيمية إلى وقت الشيخ محمد بن إبراهيم (ت١٣٨٩هـ) كما يقول في ذلك: «وقد كان من المعلوم دروج إمام الدعوة وأتباعه من أئمة الموحدين المجددين لهذا الدين من أولاده وأحفاده وتلاميذه من فحول المحققين الدارجين على مدرج سلفهم الصالح من الصحابة والتابعين وسائر أئمة الدين، وإن لم تكن المسألة إجماعية كما ذهب إليه من ذهب فهي مسألة القول فيها بما قدمناه مدعم بالأصول الشرعية»[٢].

لكن تلميذ الشيخ ابن إبراهيم وهو الشيخ عبد العزيز بن باز (ت١٤٢٠هـ) أحدث تحولاً في استقرار هذا القول، وخالف شيخه ومدرسته، وأفتى بقول ابن تيمية، مما جعل شيخه ينقض حكمه في القضاء الذي حكم به في عدد من القضايا، بل جعله يراسل عدداً من القضاة في عدم الأخذ بهذه الفتوى التي تخالف ما استقر عليه الرأي في بلاد الحرمين ـ كما سيأتي.

يحكي الشيخ عبد الله بن عقيل (ت١٤٣٢هـ) بدايات انفراج القول في هذه المسألة بمخالفة الشيخ ابن باز فيقول: «وكان قد انفرد عن علماء بلده أو عن أكثرهم بأنه يرى الطلاق الثلاث واحدة، ويرى عدم وقوعه في الحيض أو في طُهر وطئها فيه، ويرى عدم وقوع طلاق السكران، ويرى الحلف بالطلاق يمينا مكفرة، وغير ذلك، فلهذا كثر المستفتون عن هذه المشاكل، ورحلوا إليه من أجلها، وكان رَحِمَهُ اللهُ يُفتيهم بالأسهل؛

(١) الذهبي، العبر (١: ١٠٩).

(٢) فتاوى ورسائل محمد بن إبراهيم آل الشيخ (١١: ٢٢).

موافقاً في اجتهاده شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره من محققي العلماء، وأنقذ الله بفتواه أسراً كثيرة كادت أن تتهدم بيوتهم ويتشرد أطفالهم وتأيم نساؤهم، فجزاه الله عن الجميع أفضل الجزاء»[١].

إن إصرار ابن باز على هذا القول، وتبوُّؤه منصب الفتيا في البلاد حَوَّل هذا القول إلى قول شائع مشهور مُتَقَبل في عامة أوساط طلبة العلم اليوم.

إن هذا يعني: أن الكثير ربما يتقبل التصحيح إذا كان صادراً من الرمز الذي ينتمي إليه، بمعنى أن تبني أحد الرموز الكبيرة لقول (ما) يجعل لدى محبيه قابلية لتقبل هذا القول.

٣ ـ الزمن وتراكم النضج المعرفي:

يعتبر الزمن وتراكم النضج المعرفي من أهم العوامل المُحرِّضة على تحديث عملية المراجعة وقبول دعوات التصحيح والتفهّم لآراء التجديد، فأحياناً يحتدم النقاش حول مسألة ويكون من الصعب تقبل الرأي فيها، ولكن بعد زمن تهدأ هذه العاصفة ـ وتضعف حضوض النفس ودواعي الهوى ـ وتصبح الأجواء قابلة لتأمل هذا القول الذي طالما حورب في فترة سابقة.

مع فتوى الطلاق كان الأمر كذلك، فقد مضى الزمن، وتقلب التاريخ لتترجح كفة المعادلة بين هذين القولين، فيصبح القول الذي اختاره ابن تيمية هو القول المعتمد في غالب المحاكم في الوطن العربي، ففي عام (١٢٩٢هـ) صدر في مصر القانون رقم (٢٥) وأهم ما فيه:

«إلغاء وصف الطلاق بالعدد واعتباره طلقة واحدة، باقتراح الأستاذ الكبير محمد مصطفى المراغي ـ شيخ الجامع الأزهر ـ، وهذا معناه إلغاء ما يسميه الناس (الطلاق الثلاث)». هذا العمل يعتبره أحمد شاكر (ت١٣٧٧هـ) «عملاً جليلاً وفتحاً جديداً، وكان عملاً من أعمال الرجال»[٢].

ولقد أشار الشيخ محمد حامد الفقي (ت١٣٧٨هـ) إلى عامل الزمن في تقبل هذا القول أثناء تقديمه لكتاب أحمد شاكر (نظام الطلاق في الإسلام) وهو يشير إلى أن الفكر الإسلامي اليوم متهيئ لقبول ذلك فقال: «وأنا على يقين من أن الفكر الإسلامي

---

(١) نص من سيرة للشيخ ابن باز كتبها الشيخ عبد الله بن عقيل «مجموع فيه من آثار سماحة الشيخ عبد الله بن عبد العزيز العقيل في الذكريات والتاريخ والتراجم».

(٢) أحمد شاكر، نظام الطلاق في الإسلام (ص٩، ٧٦ ـ ٧٨).

اليوم متهيئ لقبول ذلك والشكر عليه»[1]، وهكذا أصبح هذا القول في هذا الوقت أكثر قبولاً من أي وقت مضى.

والدرس المستفاد من هذه التجربة هو لزوم اعتبار عامل الزمن في قياس تقبل التصحيح، ومنحه الفرصة الكونية لقيام دورته التي تساهم في نجاح وتأثير عملية التصحيح.

---

(١) المصدر السابق (ص٦).

الفصل الخامس

حصاد التجربة



مدخل
دورة التصحيح التاريخية

بعد كل تلك المواجهة لمحاصرة حركة ابن تيمية، هل بالفعل نجح المعارضون في إماتة قوله والقضاء عليه؟

أثبتت تجربة ابن تيمية أن هذه الممارسات ضد قوله حول الطلاق والتي تنوعت بين المنع والتهديد والضرب والتشهير والسجن لم تنجح في القضاء على قوله لأنها لم تكن تخاطب العقل المسؤول عن تغيير القناعة، صحيح أنه دبَّ الخوف في نفوس أتباع ابن تيمية المقتنعين به، حيث يذكر جمال الدين الصالحي (ت٧٩٧هـ) حالة الخوف التي كانت تصيبهم من جراء ذلك وأنهم كانوا أشد خوفاً من خوف أرباب المنكرات المجمع على تحريهما، فيقول: «**حتى إن خوفي من إظهار الحق في ذلك أشد من خوفي من أرباب المنكر المجمع على تحريمه**، وليس فيه إلا ما قدره الله، وحكمته اقتضت بتسليط الشيطان على هذا النوع الآدمي من خلقه، حتى صاروا حطباً إلى النار، إلا واحداً من كل ألف إلى الجنة فلا راد لقضائه، ولا معقب لحكمه. والله الموفق»[١].

ولكن نهاية هذه المحاذرة هو تحويل أسلوب العرض من العلنية إلى السرية، حيث أصبحوا يتهامسون بهذه الفتوى فتحولت إلى فتوى سرية يتداولها أصحابها في أجواء الخوف والحذر والترقب، حيث يذكر ابن العماد الحنبلي أنه «جاء كتاب سلطاني يمنع ابن تيمية من فتياه بالكفارة في الحلف بالطلاق، وجمع له القضاء، وعوقب في ذلك، واشتد المنع، فبقي أصحابه يفتون بها خفية»[٢].

(١) يوسف عبد الهادي، سير الحاث إلى علم الطلاق الثلاث (ص٥٩ ـ ٦٠).

(٢) ابن العماد، شذرات الذهب (٨: ٩٣).

صحيح أنه قد تم قطع غالب قنوات التواصل بين حركة التصحيح والجمهور والرأي العام! حتى بقي قول ابن تيمية حبيس أروقة النخبة وضعيف السيرورة والتأثير!! لكن هذه المرحلة السرية لا يعني أنها ستظل مرحلة سرمدية، فعلى غرار النموذج الذي يطرحه ابن خلدون (ت٨٠٨هـ) في الدورة العمرانية، والنموذج الذي يطرحه مالك بن نبي (ت١٣٩٣هـ) في الدورة الحضارية، هناك ـ أيضاً ـ ما يُمكن أن نسميه في حالة التصحيح الفقهي بدورة التصحيح والمراجعة، والتي عادة ما تستأنف هذه الدورة حركتها من حالة انتشار القول السائد ثم تردد المجدد في مخالفة هذا القول ثم قرار المواجهة وخوض المعركة ثم بعد زمن يتحول الرأي المحارَب إلى رأي مقبول ومتداول دون أي عملية احتراب.

إذا كان الأمر كذلك فما دورة التصحيح التي مرَّت بها حركة التصحيح الفقهي في النموذج التيمي؟

من الممكن رصد ثلاث مراحل مرَّت بها دورة التصحيح في هذه المسألة:

المرحلة الأولى: القلق من مخالفة السائد:

كان الاقتراب من القول في هذه المسألة يُمثل اقتراباً من منطقة محظورة وهو ما سبق أن نقلناه عن جمال الدين الصالحي (ت٧٩٧هـ) ـ أحد المؤيدين لابن تيمية في قوله ـ حيث يحكي عن نمط التفكير السائد تجاه القول في هذه المسألة فيقول: «**حتى إن خوفي من إظهار الحق في ذلك أشد من خوفي من أرباب المنكر المجمع على تحريمه**»[(١)].

وهذا القلق والخوف من الاقتراب من هذه المسألة هو قلق قديم جعل بعض من تقدم على ابن تيمية لا يقوى على الإعلان بهذا القول، فمجد الدين ابن تيمية (جد ابن تيمية) كان يُفتي بهذا الفتوى سراً[(٢)]، وهو الموصوف بأنه (الشيخ الإمام العلامة فقيه العصر شيخ الحنابلة) وقيل فيه: «ألين للشيخ المجد الفقه كما ألين لداود الحديد»[(٣)]، لكن الأوصاف السيادية في الوسط العلمي ليست وحدها كافية لأن يمتلك صاحبها القدرة على التعبير عن ما يعتقد، فهذا العالم مع كل تلك الموصفات لم يكن ليجرؤَ على أن يعلن رأيه في هذه المسألة، وإنما كان يفتي بقول ابن تيمية (سرا) دون تصريح.

---

(١) يوسف بن عبد الهادي، سير الحاث (ص٩٥ ـ ٦٠).
(٢) الذهبي، سير أعلام النبلاء (٢٣: ٢٩١).
(٣) المصدر السابق (٢٣: ٢٩٢).

إن مواصفات السيادة العلمية لعالم لا تجعله قادرا على وجه دائم بمواجهة السائد الذي يخالف رأيه ما لم يكن متصفاً بمواصفات أخرى غير التمكن العلمي، ومن أهمها: الشجاعة والاستعداد للمواجهة والقدرة على التحمل.

بل ثمة بُعدٌ آخر وهو تردد المجدد نفسه في خوض عملية التصحيح، فابن تيمية لم يكن حاسماً خياره في خوض هذه المعركة بل داهمه التردد والتراجع عن ذلك، كما سبق في حكاية الذهبي عن رجوع ابن تيمية عن القول بها بعد شهر واحد من الإفتاء بذلك حيث يقول: «وقد أفتى بالكفارة شيخنا ابن تيمية مدة شهر ثم حرم الفتوى بها على نفسه من أجل تكلم الفقهاء في عرضه، ثم مُنع منها مطلقاً»[1].

المرحلة الثانية: المواجهة وخوض المعركة:

المرحلة الأولى من التردد هي مرحلة المخاض لعملية التصحيح، تتلوها مرحلة الولادة والخروج إلى حياة التصحيح بكل معاناتها، وهذا ما حصل من ابن تيمية، فقد قرر الخروج عن صمته في تلك المسألة، حيث يذكر ابن رجب أنه بعد أن مُنع من القول بها قرر أنه لا يسعه السكوت، يحكي هذا فيقول: «ومُنع بسببه من الفتيا مُطلقاً، فأقام مدة يفتي بلسانه، ويقول: لا يسعني كتم العلم»[2].

قرار المواجهة لا يعني عدم حضور الخوف مرة أخرى، فلا بد من دفع ثمن المواجهة والتحدي في التصحيح، فقد نُكِّل بابن تيمية وأتباعه تنكيلاً عظيماً، يحكي تلميذه ابن عبد الهادي (ت٧٤٤هـ) شيئاً من هذا المشهد فيقول: «لما حُبس: تفرَّق أتباعه وتفرقت كتبه، وخوَّفوا أصحابه من أن يظهروا كتبه، ذهب كل أحد بما عنده وأخفاه ولم يُظهروا كتبه، فبَقي هذا يهرب بما عنده، وهذا يبيعه أو يهبه، وهذا يخفيه ويودعه، حتى إن منهم من تُسرق كتبه، أو تُجحد فلا يستطيع أن يطلبها ولا يقدر على تخليصها»[3].

لكن هذا الخوف والقلق حتى بعد قرار المواجهة لم يمنع من التأثر بأفكاره ولو كان هذا التأثر قليلاً وقت اشتداد الأزمة، كما يذكر ذلك ابن طرخان الملكاوي الشافعي (ت٨٠٣هـ) بقوله: «وهذا الشيخ تقي الدين ابن تيمية، كلما تقدمت أيامه تظهر كرامته، ويكثر محبوه وأصحابه»[4].

---

(١) الذهبي، تاريخ الإسلام (٢٣: ٢٨٥).

(٢) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة (الجامع ص٤٨٠).

(٣) ابن عبد الهادي، العقود الدرية (ص١٠٩).

(٤) ابن ناصر، الرد الوافر (ص١٤١).

المرحلة الثالثة: التقبل والاقتناع:

التأثير المحدود الذي حكم تجربة ابن تيمية حينها؛ سيتحول بعد زمن إلى حالة انتشار وقبول وتأييد، فلعل ابن تيمية لم يَدُر بِخَلَدِه أن مقولته مع التراكم الزمني والتطور التاريخي ستصبح هي المعتمدة والمعمول بها في كثير من بلاد المسلمين، ولقد صدق وصف الشيخ القرضاوي لهذه المسألة بأنها: سبقت عصرها.

حيث تحول القول الذي كان يُقال به سراً إلى قول يفتى به في المحاكم جهرا وعلانية.

وقد بدأ ذلك من مصر، فألغي قانون الطلاق الثلاث وجُعل واحدة، وذلك في عام (١٢٩٢هـ) ـ صدر في مصر القانون رقم ٢٥ وأهم ما فيه: «إلغاء وصف الطلاق بالعدد واعتباره طلقة واحدة، باقتراح الأستاذ الكبير محمد مصطفى المراغي ـ شيخ الجامع الأزهر ـ، وهذا معناه إلغاء ما يسميه الناس (الطلاق الثلاث)»[1]. وانتشر بعدها القول بها في أنحاء البلاد الإسلامية.

يُعلِّق الشيخ يوسف القرضاوي على استقبال البلاد العربية لآراء ابن تيمية في قانون الأحوال الشخصية فيقول: «آراء شيخ الإسلام ابن تيمية وتلاميذ مدرسته في قضايا الطلاق وشؤون الأسرة، التي قوبلت في زمنه وبعد زمنه بالرفض، والاتهام بالشذوذ، وتشديد الإنكار عليه، واتهامه بمخالفة الإجماع، واتباعه غير سبيل المسلمين المؤمنين، إلى آخر ما عرفناه من قائمة الاتهامات السوداء، حتى حاكمه علماء زمنه من أجلها، وتسببوا في دخوله السجن عدة مرات، حتى انتهى أمره رضي الله عنه بموته في السجن...

والآن في عصرنا، أصبحت هذه الآراء في فقه الأسرة وفي أمر الطلاق هي طوق النجاة من انهيار الأسرة وتشتيتها، بسبب تبني الأحكام التقليدية المشهورة في شأن الأسرة..

ولقد تبنى آراء ابن تيمية كثير من العلماء في عصرنا، منهم الأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغي شيخ الجامع الأزهر في زمنه، في مشروعه الذي قدَّمه لإصلاح قانون الأحوال الشخصية في مصر، ومنهم العلامة الفقيه الكبير مصطفى الزرقا ومعه عدد من كبار الفقهاء في مصر وسوريا، في قانونهم لأحوال الأسرة الذي أعدوه أيام وحدة مصر وسورية، ولم يقدَّر له أن يتم في عهد الوحدة، ولكن أتمَّه المشايخ العلماء، وصدر بعد ذلك في كتاب.

---

(١) أحمد شاكر، نظام الطلاق في الإسلام (ص٩، ٧٦ ـ ٧٨).

وكذلك اعتمدت قوانين الأسرة أو الأحوال الشخصية في عدد من البلاد العربية آراء ابن تيمية ومدرسته سبيلاً للإصلاح والتجديد»[(١)].

إننا كثيراً ما نستغرق ونحن نراقب حركة التصحيح في لحظتها الحاضرة، وننسى أن ثمرة التصحيح لا تنبت سريعاً، بل تحتاج إلى دورتها التاريخية إلى حين أن تستقر وتنضج وتتمكن.

إن عملية التصحيح تحتاج أن تأخذ وقتها الكافي من النضج، وعواملها الموضوعية على أرض الواقع، فالواقع له سننه وأحكامه التي لا يمكن أن تتغير أو تتبدل، والتي لا تتعاطف مع أحد مهما كانت مواقفه صائبة.

وإن تلك الدورة ما لم تتوفر لها شروطها الموضوعية فإنها ستتوقف ولن تستكمل الطريق، وهذا يعني: أن مجرد صحة المبدأ ليس كفيلاً وحده لشيوعه وانتشاره وتأثيره في الناس وبقائه عبر الزمن، فكم كان بقي بن مخلد (ت٢٧٦هـ) الفقيه الأندلسي الكبير واثقاً من استمرار حركة تصحيحه في أرض الأندلس والتي جعلته يقول: «لقد غرستُ للمسلمين غرساً بالأندلس لا يُقلع إلا بخروج الدجال»[(٢)]، لكن الأندلس ذهبت بعد أن تخلى عنها أهلها، وذهبت معها حركة بقي بن مخلد، فإكراهات الواقع وشروطه حالت دون تحقيق ثقته منذ سنين طويلة!!

هذا التحول الذي أشار إليه الشيخ القرضاوي نحو رأي ابن تيمية في العصر الحديث لم يولد بسهولة، بل هو الآخر مرَّ بمرحلة مخاض عسيرة وفي مواطن متعددة من البلاد الإسلامية.

سنأخذ ثلاثة نماذج من العصر الحديث تُعطي دلالة على المخاض العسير نحو التحول إلى قول ابن تيمية حتى استقر الأمر إلى الاعتراف به.

النموذج الأول دارت أحداثه في مصر، بين اثنين من أشهر علمائها وهما: أحمد شاكر (ت١٣٧٧هـ)، ومحمد الكوثري (ت١٣٧١هـ).

والنموذج الثاني دارت أحداثه في المملكة السعودية في الجزيرة العربية، بين اثنين من أشهر علمائها ـ كذلك ـ وهما: محمد بن إبراهيم (ت١٣٨٩هـ) عبد العزيز بن باز (ت١٤٢٠هـ).

---

(١) القرضاوي، الفتاوى الشاذة (ص٩٨ ـ ١٠٠).

(٢) الذهبي، تذكرة الحفاظ (٢: ٦٣٠).

أما النموذج الثالث فحدث في المغرب العربي مع العالم الكبير الطاهر بن عاشور (ت١٣٩٣هـ).

وسنلاحظ أن جميع النماذج المذكورة قد تنقّلت أحوالها من الممانعة إلى الموافقة والانتشار في تلك الديار وفي غيرها.

أولاً
مسألة الطلاق بين قراءتين
(جدل بين شاكر والكوثري)

عادت معركة فتوى الطلاق الثلاث من جديد، لكن هذه المرة بأدوات تبدو أكثر معاصرة، وتنوعت قراءة التجديد فيها بين قراءتين، قراءة ترى في ظهور هذه المسألة اليوم تجديداً وفتحاً عظيماً في باب الفقه، وقراءة أخرى معارضة ترى الدعوة إلى طرح هذه المسألة تغريباً واستجابة لضغوط المشككين في الدين من المستشرقين ونحوهم.

كلا القراءتين من شخصيتين تنتسبان لمذهب فقهي واحد، وهو المذهب الحنفي، إلا أن الأول وهو أحمد شاكر (ت١٣٧٧هـ) يعبِّر عن مسلك التحرر من سلطة المذهب عندما يخالف الدليل.

والثاني وهو محمد زاهد الكوثري (ت١٣٧١هـ) والذي يُعبِّر عن مسلك التمسك بالمذهب، والمنافحة ضد الخروج عنه.

ولقد تصارعت القراءتان مع صدور كتاب (نظام الطلاق في الإسلام) لأحمد شاكر، والذي دعا فيه إلى تفعيل (فتوى الطلاق الثلاث)، و(الحلف بالطلاق)، وغيرها من اختيارات ابن تيمية في باب الأسرة، فقد كانت تجربة ابن تيمية بالنسبة له تجربة مُلْهمة، يستحضر ذلك وهو يؤلف كتابه الآنف الذكر فيقول: «وكان العلماء المصلحون المجتهدون في كل عصر يفتون الناس بالقول الصحيح الراجح من بطلان الطلاق البدعي، ومن وقوع الثلاث مجتمعة طلقة واحدة، فبعضهم يجاهر بفتياه ويصدع بالحق، وبعضهم يفتي بحذر، خشية العامة والدهماء، حتى قام الإمام المجدد العظيم، شيخ الإسلام أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الشهير بابن تيمية (٦٦١ ـ ٧٢٨هـ). فنصر المذهب الحق، وأبان للناس عنه، ودعاهم إليه، لا يخشى في ذلك إلا الله.

وتلاه تلميذه النابغة الجريء، الإمام الكبير شمس الدين محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية (٦٩١ ـ ٧٥١هـ) فسار على منهجه، ونصر قوله.

وثار بهما بعض العلماء والجاهلون، وشجبوهما، ورموهما بالفرى والأكاذيب، والكفر والضلال ومخالفة الإجماع!!

وأوغروا عليهما صدور الملوك والأمراء، وهما ثابتان ثبات الرواسي على ما تبين لهما من الحق، لم تزعزعهما الأهوال والأرزاء، وصبرا على الاضطهاد والبلاء في سبيل الله، ولسان حال كل منهما:

ولست أبالي حين أقتل مسلماً على أي جنب كان في الله مصرعي»[١]

يبتدئ أحمد شاكر رسالته هذه معتبراً نفسه أمام أزمة من أزمات التفكير الفقهي في وقته، وليس أمام مسألة فقهية فحسب، تبدأ ملامح هذه الأزمة من واقع المحاكم الشرعية حيث يحكم القضاة في كل المسائل بالقول الذي يُنسب إلى مذهب الإمام أبي حنيفة ولا يخرجون عنه، فيقول: «بعد أن أُقفل الفقهاء باب الاجتهاد منعوا المفكرين من استنباط الأحكام من الكتاب والسُّنَّة، وإن كان هذا لم يمنع أحرار الفكر من الاستنباط ولكن منعهم من الإعلان برأيهم وإظهاره..»[٢].

ويرى شاكر أن الناس قد وقعوا في حرج شديد من جراء هذا الإلزام المذهبي فيقول: «ولكن تقييد المحاكم بمذهب أبي حنيفة أوقع الناس في كثير من الحرج في بعض المسائل، مع ضعف بعض القضاة السابقين في تطبيق الأحكام، وتمسكهم بالألفاظ والأشكال»[٣].

ومن أجل ذلك تَحَرَك ومن قَبْلِه والده إلى محاولة التصحيح في هذا الواقع إلى أن انتهى الأمر بوالده فألغى قانون الطلاق الثلاث وجعلها واحدة، وذلك في عام (١٢٩٢م) صدر في مصر القانون رقم (٢٥) وأهم ما فيه: «إلغاء وصف الطلاق بالعدد واعتباره طلقة واحدة، باقتراح الأستاذ الكبير محمد مصطفى المراغي ـ شيخ الجامع الأزهر ـ، وهذا معناه إلغاء ما يسميه الناس (الطلاق الثلاث)».

هذا العمل يعتبره أحمد شاكر «عملاً جليلاً وفتحاً جديداً، وكان عملاً من أعمال الرجال»[٤].

كان أحمد شاكر وهو يخوض هذا التصحيح يرى أن آراءه تأتي في سياق «اتباع

(١) أحمد شاكر، نظام الطلاق في الإسلام (ص٦٠ ـ ٦١).
(٢) المصدر السابق (ص٧).
(٣) المصدر السابق نفس الصفحة.
(٤) المصدر السابق (ص٩، ٧٦ ـ ٧٨).

الكتاب والسُّنَّة والاقتداء بهما، والاهتداء بهديهما، ونبذ التقليد والعصبية للمذاهب والآراء. وفي هذا السبيل السعادة والفلاح»[1].

الأمر الذي أيده عليه محمد حامد الفقي (ت١٣٧٨هـ) (مؤسس جماعة أنصار السُّنَّة المحمدية) وهو يقدم لكتابه فيقول: «ولقد كنت أشد الناس حرصاً على نشر هذا البحث القيم، وطالما ألححت على صديقي ذلك، لشدة حاجة الناس إليه، خصوصاً وأنا أعرف الناس بقيمة آرائه في الأقطار الإسلامية. . .»[2].

وقد كان هذا الإلحاح لأنه يراه عالج «موضوعاً خطيراً، وحل به مشكلاً اجتماعياً، طالما ضاقت منه صدور، وحرجت به نفوس. . .»[3].

أما تلك السياسة في الإفتاء التي أجبرت الناس على التزام المذهب الحنفي في هذه المسائل وغيرها = فقد كان أحمد شاكر ينظر إليها بأنها كانت بوابة نحو التوجه للأحكام الوضعية فيقول: «حتى كان من أثر هذا: أن ألغيت الأحكام الشرعية من مصر ومن كثير من الأقطار الإسلامية، إلا في بعض أبواب قلائل، يسمونها (الأحوال الشخصية) وكان من هذا: نشأت المحاكم النظامية والمحاكم المختلطة ووضعت قوانين لا تمت إلى الإسلام بصلة، بل نقلت عن قوانين أوروبا نقلاً حرفياً من غير تفكير فيما إذا كانت تناسب أخلاقنا وعاداتنا وخلجات نفوسنا، وكان أن ضعف شأن المحاكم الشرعية حتى كادت أن يمحى أثرها، لولا ظروف خاصة حفظت لمصر أثراً من شريعتها.

ومع كل هذا فإنه لم يجرؤ أحد من العلماء في مصر على النكير في مخالفة أحكام مذاهب أبي حنيفة، وفي بعضها إرهاق وحرج»[4].

لكن هذه التحركات التي يعتقد أصحابها أنها تقوم بالتجديد والإصلاح عادة ما تتعرض لقراءة أخرى، فالكوثري له قراءة معاكسة لهذا المشهد، فهو ينظر لهذه الفتوى وهذا التوجه من زاوية ثانية، فقد اطلع على رسالة أحمد شاكر، وغضب منها أشدَّ الغضب، وألَّف رسالته «الإشفاق على أحكام الطلاق»، والعنوان يوحي بشيء من الشفقة والخوف على أحكام الطلاق.

هذه الشفقة على أحكام الطلاق سوَّغت للكوثري أن يشن هجوماً عنيفاً على القائلين بفتوى الطلاق الثلاث، ويتوعدهم في رده فيقول: «وإني بحول الله سبحانه وتوفيقه لا

---

(١) المصدر السابق (ص١٠).

(٢) المصدر السابق (ص٥).

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٤) المصدر السابق (ص٧).

أدع لهذا المتمجهد موطئ قدم يستقر عليه لحظة فيما أناقشه من المسائل، وذلك لأن من صادم الحق لا يكون عنده حجة أصلاً»[1].

بل تجاوز إلى تقليد نفسه منصب الوصي عليه، فأوصاه وصية يقول له فيها: «وأرى من الواجب الديني أن أوصيه ـ إن كان التيه أبقى عنده من العقل بقية صالحة للتعقل ـ أن يترك الكتابة في الفقه والحديث لأنه استبان من كتاباته ما يقضي عليه قضاء لا مَرَدَّ له بأنهما ليسا من صناعته...»[2].

حاول الكوثري أن يُقدم مبررات عديدة لهذا الهجوم الشديد على أحمد شاكر ومن تابعه، واستند في ذلك على مجموعة لوازم يرى أنها كفيلة في التحذير من هذه الفتاوى، ومنها:

١ ـ ما فيها من تلاعب بالنصوص:

على عكس ما يقدم به أحمد شاكر نفسه في هذه المسألة من أنه نصير للكتاب والسُّنَّة، منابذ للتعصب، فإن الكوثري يرى أن فتوى الطلاق الثلاث تعتبر تلبيساً مشكوفاً ومخادعة توحي بأن خلف هذه الأقوال أشياء أشد خطورة، فيقول عن استدلال القائلين بالطلاق الثلاث بالنصوص: «وأما تحميل الأدلة من الكتاب والسُّنَّة ما لا تحتمله من المعاني والتظاهر بهما على أنظمة ما أنزل الله بها من سلطان، فلا يفيدان سوى تلبيس مكشوف، ومخادعة يشف ستارها الرقيق عما تحته»[3].

بل إن الأمر يتعدى ذلك عند الكوثري فهو ينذر بالخروج من الإسلام، حيث يقول: «وهاهو الكتاب والسُّنَّة وفقهاء الأمة على توافق تام في المسألة، فمن خرج بعد هذا كله على كل ذلك يكاد يكون خارجاً على الإسلام، إلا إذا كان غالطا يجعل المسألة جهلاً بسيطاً فيمكن إيقاظه بخلاف من كان جهله مركباً أو مكعباً، بأن يكون جاهلاً بجهله فقط، أو معتقداً مع هذا الجهل أنه أعلم بالحقيقة بتلك المسألة المجهولة عنده»[4].

٢ ـ فتح الباب أمام التخلي عن أحكام الشريعة:

يرى الكوثري أن مسايرة المستغربين بمثل هذه الفتوى في الطلاق هو الطريق الذي أدى بالناس للتحلل من أحكام الشريعة، حيث يقول: «وهذه المسايرة هي التي أدت

(١) الكوثري، الإشفاق على أحكام الطلاق (ص٩).
(٢) المصدر السابق (ص٨).
(٣) المصدر السابق (٥ ـ ٦).
(٤) المصدر السابق (ص٤١).

إلى تخلي الفقه عن كثير من أبوابه في المحاكم بأيدي أبنائه الذين عقُّوه، وليس ذلك ناشئاً من عدم صلاحية الفقه لكل زمان ومكان بدون تقويض دعائمه أو قص خوافيه مع قوادمه»[1].

وهو تصوير معاكس لما قدمه أحمد شاكر حيث كان يرى أن الالتزام بالأحكام الحنفية هو الذي قاد الناس للتوجه نحو الأحكام الوضعية كما سبق.

٣ ـ أنها نتيجة مسايرة للغرب:

الاتجاه نحو هذا القول ـ عند الكوثري ـ يُعبر عن «الافتتان بالغربيين إلى حد أن يعرضوا عن الفقه المتوارث بالمرة تبعاً لكل متهوس»[2]، وبالتالي فإنما قيلت هذه الفتوى مسايرة للمستغربين وكأن القول بهذا القول ليس موجوداً في تاريخ المسلمين حيث يقول: «ونرى اليوم بعض هؤلاء الأبناء لا يهدأ لهم بال قبل أن يقضوا على البقية الباقية في المحاكم الشرعية، باسم الشرع عن مخاتلة، مسايرة منهم للمرضى، ومتابعة لأهواء المستغربين من أبناء الشرق في حين أننا كنا نؤمل جداً من حلول عهد الحقوق الكاملة غير منقوصة أن يعاد النظر في الأنظمة كلها، وأن يصلح ما يحتاج منها إلى الإصلاح بمدد الفقه الإسلامي كما هو الجدير بحكومة بيدها زعامة العالم الإسلامي، ولم يزل ذلك أملنا»[3].

٤ ـ استغلال المستشرقين لمثل هذه الفتاوى:

ويضيف الكوثري تأييداً لرأيه أن المشككين في الإسلام بالمرصاد لمثل هذه الفتوى، وهم يستغلونها لوصم أعمال هؤلاء المتفيهقين، فيقول: «والمنتدبون لتشكيك المسلمين في دينهم بالمرصاد، لا تفوتهم أي فرصة من غير أن ينتهزوها في وصم الفقه بأعمال هؤلاء المتفيهقين، والفقه براء منهم ومن أعمالهم»[4].

ويجد الكوثري له سنداً في ذلك بتصريح أحد المستشرقين فيقول: «وها هو قد ألقى بعض أساتذة الجامعة المصرية من المستشرقين ثلاث محاضرات عن تاريخ الفقه الإسلامي...» ثم نقل له كلاما يشير فيه إلى تطور تاريخ التشريع الإسلامي المعاصر في نظام الأحوال الشخصية في مصر ثم يقول:

«وفي ذلك عبرة بالغة لمن لا يغفل مغزى الكلام»[5].

---

(١) المصدر السابق (ص٤).

(٢) المصدر السابق (ص٧).

(٣) المصدر السابق (ص٤).

(٤) المصدر السابق (ص٥).

(٥) المصدر السابق (ص٥).

٥ ـ أنها بوابة للتجرؤ على أحكام الطلاق الأخرى:

ثم يرى أن القول بالطلاق الثلاث قد يكون بوابة لإلغاء الحكم بالمرة فيقول: «والحق أن حكم الطلاق الثلاث بلفظ واحد مثلاً بعد أن اعتبره المسلمون على اختلاف طوائفهم بينونة مغلظة. . . إذا شاهد متهوس تغييره بجرة قلم من البينونة المغلظة إلى الواحدة الرجعية، فلا عجب في أن يجترئ ذلك المتهوس على اقتراح إلغاء الحكم بالمرة في عصر مدت الفوضى أطنابها على مقومات الجماعة، وحدثت نفس كل من يعرف لسان أمه بالتسلق على قمة الاجتهاد، ومفاجأة الناس بآراء تهد كيان الأمة»(١).

أما تجربة ابن تيمية الملهمة في نظر أحمد شاكر فيعلق عليها الكوثري بقوله: «وأما كلامه عن أحمد ابن تيمية وتلميذه الجريء بأنهما جاهدا في سبيل الله بالجهر بهذا المسألة، فقول كنا نود أن لا نطرقه لو لم يتعرض لذكرهما بتنويه شأنهما. . . ليعلم جلياً أنهما ليسا بمقام القدوة في مثل هذه المسائل، وأنهما ليسا من المجاهدين في سبيل الله في إثارتهما فتنا في مسائل عقدية وعملية خطرة، ولا يكون الجهاد في سبيله بتفريق كلمة المسلمين وإثارة الفتن بينهم بالباطل. . . ولو قلنا: لم يُبْلَ الإسلام في الأدوار الأخيرة بمن هو أضر من ابن تيمية في تفريق كلمة المسلمين لما كنا مبالغين في ذلك»(٢).

نعم؛ إنه من السهل لمن يتمسك بقول ولا يقبل النقاش فيه أن يعتبر قول غيره تلاعباً ومخادعة بالدين، وأنه قول قيل تحت ضغط الظروف، ويمكنه أن يلفِّق له كل تهمة تفت من عضد قائله، ويُقَلِّل من شأنه في العلم والفهم والديانة.

وهذا يعني: أن على الباحث الواعي أن لا ينساق خلف تلك الأوصاف التي من السهل تركيبها على أي قول فقهي يخالف الآخرين، بل عليه أن يتجه لطبيعة الأدلة والأقوال، ويفحصها بعيداً عن تلك الأوصاف الضاغطة على عملية التفكير العلمي الهادئ والهادف.

---

(١) المصدر السابق (ص٦).

(٢) المصدر السابق (ص٧٢).

ثانياً
مسألة الطلاق.. بين مرحلتين
(بين ابن إبراهيم.. وابن باز)

استقرت الفتوى عند أئمة الدعوة النجدية على عدم العمل بقول ابن تيمية ـ كما سبقت الإشارة لذلك ـ وإن كان ثمة إقرار بأن المسألة ليست إجماعية وإنما هي مسألة خلافية.

لقد استمر العمل بذلك إلى وقت الشيخ محمد بن إبراهيم (ت١٣٨٩هـ) مفتي المملكة قبل الشيخ عبد العزيز بن باز (ت١٤٢٠هـ) الذي تولى المنصب ذاته بعد وفاة الأول، يؤكد هذه الاستمرارية الشيخ ابن إبراهيم فيقول: «وقد كان من المعلوم دروج إمام الدعوة وأتباعه من أئمة الموحدين المجددين لهذا الدين من أولاده وأحفاده وتلاميذه من فحول المحققين الدارجين على مدرج سلفهم الصالح من الصحابة والتابعين وسائر أئمة الدين، وإن لم تكن المسألة إجماعية كما ذهب إليه من ذهب فهي مسألة القول فيها بما قدمناه مدعم بالأصول الشرعية»[١].

وفي فتوى أخرى يؤكد على اعتبار الطلاق الثلاث بلفظ واحد ثلاثاً، وينقد فيها من ينتقد هذا القول ممن يعتبرونه منافياً لسنة الرسول، وأن حكمهم هذا لا يصدر إلا ممن قلَّ علمه وضعف فقهه، فيقول: «اطلعت على سؤال محمد بن عبد الرحمٰن... عن طلاقه زوجته بقوله: أنت طالق باتاً بالثلاث.

والجواب: الحمد لله. الذي أفتي في هذه المسألة وقوع الثلاث وعدم صحة الرجعة، اكتفاءً بأثر الخليفة الراشد فاروق الأمة الملهم المحدث حيث رأى برأيه الصائب السديد الذي لم يخرج عن الحق وأصول الشريعة المطهرة قيد شعرة في إمضاء

---

(١) فتاوى ورسائل محمد بن إبراهيم آل الشيخ (١١: ٢٢).

الطلقات الثلاث عقوبة شرعية على ركوب الأحموقة وعلى اللعب بكتاب الله وعلى استعجال من صدر منه في أمر كان له فيه أناة، ومنذ ذلك العصر الطاهر عصر عمر والصحابة فمن بعدهم إلى يومنا هذا والفتوى في هذه المسألة بذلك، ولا يعد ذلك منافياً لسنة رسول الله ﷺ إلا من قل عمله وضعف فقهه عن الله ورسوله»[1].

لكن الفتوى في وقته بدأت تتحول، وبدأ الشيخ يراسل كثيراً كل من خالف هذه الفتوى حفاظاً على استقرار الفتيا بها، وأنه لا ينبغي لأحد في هذه البلاد الفتيا بخلاف ذلك، معتبراً أن هذا الاختلاف شر ومخالفة للخليفة الراشد عمر رضي الله عنه، يظهر ذلك في مراسلاته لمن أفتى برأي ابن تيمية، ففي رسالة أرسل بها الشيخ لأحد القضاة منكرا عليه فتياه بقول ابن تيمية يقول فيها:

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. **وبعد:**

فقد اطلعنا على كتابكم رقم (١٠٥١٢) وتاريخ (١/ ٧/ ١٣٨٠هـ) ومشفوعة استدعاء إبراهيم... يطلب الإفادة عما صدر منه من طلاق امرأته، كما أطلعنا على ما أفتى به قاضي المستعجلة الثالثة والمجاهدين بأن له رجعتها.

وبمطالعة الاستدعاء وما أفتى به القاضي المذكور، نفيدكم أن الذي عليه الفتوى وقوع مثل هذا الطلاق ثلاثاً، والذي عليه الجماهير من أهل الفتوى أن الطلاق بالثلاث مجموعة أو مفرقة من غير أن يتخللها رجعة أو تخللتها سواء في إبانة تلك المطلقة وأنه لا رجعة له عليها؛ فلا ينبغي لأحد أن يفتي بخلاف ما عليه الفتوى في عموم المحاكم في سائر أنحاء المملكة؛ لما في ذلك من الاختلاف الذي هو شر ومخالفة لما رآه الخليفة الراشد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ووافقه عليه الصحابة، حتى ادُّعي ذلك إجماعاً إلا أن دعوى الإجماع لا تصح، وفق الله الجميع لما فيه الخير والصواب. والله يحفظكم».

ثم بدت عدة عوامل بعضها خارجي وبعضها داخلي تفرض تغيُّراً في استقرار هذا القول، وتُغير من مساره، الأمر الذي لم يتوان الشيخ ابن إبراهيم في مواجهته والتحذير منه.

من خلال تحليل تلك الوثائق التي تضمنتها مجموع فتاويه يمكن تسجيل جملة من التحديات التي أثَّرت على استقرار هذا القول.

١ ـ المؤثرات/ أو التحديات الخارجية:

في حينها؛ بدأ الناس يتسامعون بأن ثمة فتوى أخرى خارج نطاق هذه البلاد تفتي بغير ما استقر القول فيها.

---

(١) المصدر السابق (١١: ٢١).

بدى ذلك في سؤالٍ تحتفظ به مجموع فتاوى الشيخ ابن إبراهيم، يقول فيه السائل:

«**س**: ـ مصر تسير على قول الشيخ [أي: ابن تيمية]؟»

فيجيب الشيخ [ابن إبراهيم] بقوله:

«**ج**: ـ لأجل تمشيه على قوانينهم، فقوانينهم مجموعة من اثنين وعشرين دولة ومضموم إليها من قول الإباضية، كلما بلغهم عن أحد قول يوافق هواهم أخذوا به، وهذا سلخ للشرع، وأيضاً إذا سلخوه بشيء سلخه في الباقي مثله، وهذا ينقض شهادة أن محمداً رسول الله»(١).

لكن الأمر تجاوز مجرد السؤال، إلى الذهاب لأولئك المفتين من تلك الدول المخالفين للمُفتى به داخلياً، فقد رحل سائلٌ إلى بعض المشايخ خارج المملكة ليسألهم عن هذه المسألة لمَّا قُضِيَ عليه بالتفريق بينه وبين زوجته، فذهب ليُغيِّر في صفة طلاقه لعلَّه أن يجد له مخرجاً، فأرسل له الشيخ محمد بن إبراهيم رسالة يقول فيها:

«من محمد بن إبراهيم إلى المكرم عبد الرحمٰن بن إبراهيم... هداه الله.

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. **وبعد**:

فقد جرى الاطلاع على استفتائك وافتياتك وتأكد لنا بعد التحقيق من سوء تصرفاتك حينما تتقدم إلى قاضي جهتكم وتذكر له أنك طلقت زوجتك بالثلاث، وحين أفتاك بالمقتضى الشرعي بطلاقك ذهبت إلى مفتي الأردن، وذكرت له من أن طلاقك غير ما ذكرته لقاضي جهتكم، وتذكر أن القاضي لديكم حينما علم بتصرفاتك السيئة أخذ الأوراق منك وحبسك ساعة، والحقيقة أن القاضي عفا الله عنه متسامح معك، وإلا فأنت تستحق عقوبة بالغة من حبس وجلد وتوبيخ، وما أجراه فضيلة القاضي معك من تفريقه بينك وبين مطلقتك وأخذه التعهد عليك بلزوم الأدب والامتثال لمضمون الفتوى الصادرة من فضيلته إجراء في محله، ويلزمه ذلك، ويلزمك الانقياد لمقتضاه والسلام عليكم»(٢).

واحتاج الشيخ أن يحذر الناس من الاستماع لتلك الفتاوى التي تأتيهم من هذه البلدان، فإنها صادرة من أناس قد داسوا الشرعيات بالأرجل، حيث يقول:

«وليعلم أن كون الإفتاء في مصر والشام وغيرهما مما يشبههما من الأمصار الإسلامية اسماً فقط لا حجة فيه بحال، ولا تنشط به الفتوى في خلاف عمر والصحابة

(١) المصدر السابق (١١: ٣٤).

(٢) المصدر السابق (١١: ٢٤).

والجماهير، إذ هم أناس قد داسوا الشرعيات بالأرجل، وليس فتواهم بما أفتوا به في هذه المسألة عن نظر شرعي أصلاً. وإنما ذلك لموافقته لأنظارهم القانونية، واندراجه تحت قواعد محاكمهم الوطنية؛ فلا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. أملاه الفقير إلى عفو الله محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم»[١].

وللشيخ ابن إبراهيم مراسلة مهمة مع الشيخ عبد الله بن صالح العمودي (ت١٣٩٨هـ)[٢]، وهو فقيه شافعي وقاضي معروف في بلاد اليمن، وله مكانة معروفة في منطقة جازان حيث تسلم القضاء في عهد الملك عبد العزيز في تلك المنطقة ثم طلب منه الإعفاء فأعفاه منه، وكلفه الملك عبد العزيز رَحِمَهُ الله بالتدريس والإمامة في أبي عريش، فقد كان الشيخ العمودي يفتي بقول ابن تيمية، فراسله الشيخ ابن إبراهيم يحذره ويتوعَّده من الفتيا بهذا القول، في رسالة نصها:

«من محمد بن إبراهيم إلى المكرم الشيخ عبد الله بن علي العمودي سلمه الله

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. **وبعد**:

الداعي إلى الكتابة لكم أن تكرر منك تدخلكم فيما أنتم في غنى عنه فضلاً عما فيه من التنافي مع ما يقتضيه التقى والورع من وجوب استبراء العبد لدينه وعرضه، وذلك رأيكم في التصديق للعامة بإفتائهم في مسائل الطلاق بما هو خلاف ما عليه الفتوى وما اشتهر القول به لدى جمهور العلماء، ومرجوحيته ظاهرة لدى المحققين من أهل العلم، وآخر ما اطلعنا عليه فتواكم بعدم وقوع طلاق علي بن عيسى... على زوجته حيث أنه طلقها بالثلاث وهو غاضب.

فنأمل منك بارك الله فيك الكف عن إرباك العامة بفتاوى شاذة أو مرجوحة، ومتى تقدم إليك من يطلب الفتوى فعليك بالإشارة لهم إلى الجهة المختصة بالفتاوى، ونرجو أن يكون لديك من أسباب احترامك نفسك ما يغنينا عن إجراء ما يوقفك عند حدك، هذا ونسأل الله لنا ولك حسن الختام والتوفيق لما يحبه ويرضاه. والسلام عليكم.

(ص/ ف ١/٣٨٦٨ في ١٥/ ١٠/ ١٣٨٧هـ) مفتي الديار السعودية»[٣].

هذه مراسلات الشيخ والتي تظهر فيها الحدة والصرامة يريد من خلالها المحافظة

---

(١) المصدر السابق (١١: ٢٣).

(٢) يمكن الاطلاع على سيرته في مقالة مطولة كتبها الباحث محمد يحيى الفيفي (عبد الله بن علي العمودي حياته، وجهوده في تدوين تاريخ منطقة جازان) منشورة في جريدة الرياض عدد ١٤٠٢٥ بتاريخ (٢٦: ٩: ١٤٢٧هـ).

(٣) المصدر السابق (١١: ٣٠).

على استقرار العمل بهذه الفتوى من تلك الفتاوى التي تأتي من الخارج، إلا أن الوضع لم يعد مجرد تحدٍّ خارجي فثمة تحدٍ جديد يواجه استقرار هذه الفتوى في هذه المرحلة وهو:

٢ ـ التحديات/ المؤثرات الداخلية:

لم يكن هذا التحدي الخارجي السابق هو الأمر الوحيد الذي يواجه استقرار هذا القول، بل أصبح من أبناء المدرسة نفسها من يرى رأياً يخالف الرأي المستقر داخل المدرسة.

لكن الإشكال حينها لم يعد قضاة من هنا وهناك لكن المشكلة هو اقتناع أحد تلاميذ الشيخ بهذه الفتوى، الأمر الذي أثر على مسار الفتوى وعلى قناعات كثير من القضاة والناس فيها.

فلقد اقتنع الشيخ عبد العزيز بن باز برأي ابن تيمية، وأصبح يفتي بهذا القول، فنقض الشيخ ابن إبراهيم فتوى تلميذه في بعض تلك القضايا، وحكم بالتفريق بين الزوجين بشأن ذلك فقال:

«من محمد بن إبراهيم إلى المكرم أحمد بن محمد سلمه الله

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. **وبعد:**

فقد اطلعنا على كتابك الذي تذكر فيه ما وقع من زوج أختك وأنه سبق أن طلقها وردها عليه الشيخ ابن باز، ثم طلقها على حين مزاعلة بينهما ثلاث مرات.

ونفيدك أنه إذا كان الأمر كما ذكرت لك أختك فإنها تكون طالقاً بائناً لا تحل لزوجها إلا بعد زوج آخر. والسلام عليكم»[(١)].

وفي رسالة ثانية بتاريخ (١٩/٨/١٣٨٦هـ) أرسلها الشيخ محمد بن إبراهيم لأحد القضاة بهذا الخصوص يقول فيها:

«من محمد بن إبراهيم إلى فضيلة رئيس المحكمة الكبرى بجدة. سلمه الله.

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. **وبعد:**

فقد اطلعنا على الأوراق الواردة إلينا منكم برقم (٢٤٥٩) وتاريخ (٢١/٥/١٣٨٦هـ) المتعلقة بقضية طلاق رقة... من زوجها عبد الحكيم...، وما ذكره القاضي محمد العيسى من أن زوجها المذكور طلقها ثلاثاً فأفتى الشيخ عبد العزيز بن باز بإعادتها إليه، فأعادها بعقد ومهر جديدين. الخ.

ونعلمكم أن الذي عليه الفتوى عندنا وعند سلفنا من أئمة هذه الدعوة وغيرهم من

---

(١) المصدر السابق (١١: ٢٨).

جماهير العلماء من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم وقوع الطلاق الثلاث سواء كان بكلمة واحدة أو بثلاث كلمات، وقد نبهنا على مثل هذا في كثير من المناسبات والفتاوى، فلإشعاركم حرر.

(ص/ف ٢٢٧٥/ ١ في ١٩/ ٨/ ١٣٨٦) مفتي الديار السعودية»[١].

ولقد أبدى البعض قناعته برأي ابن باز فراسله الشيخ ابن إبراهيم برسالة ينكر عليه فيها فيقول:

«من محمد بن إبراهيم إلى المكرم عمر. سلمه الله.

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. **وبعد:**

فقد وصلنا خطابكم ومرفقاته بصدد قناعتكم بالفتوى الصادرة من الشيخ عبد العزيز بن باز في مسألة طلاق زوج ابنتك لها بثلاث واعتبار ذلك طلقة واحدة، إلى آخر ما ذكرت، وما كان في الأوراق المشفوعة.

ونفيدك بأن ما أفتى به فضيلة الشيخ عبد العزيز من اعتبار الثلاث بلفظ واحد في الطلاق يخالف الجمهور، والقول المشهور. واعتبار الثلاث بلفظ واحد طلاقاً بائناً هو ما يقتضيه الوضع الحالي، والأخذ بالأحوط، فضلاً عن أن هذا وارد عن المحدث الملهم عمر بن الخطاب ﵁، ووافقه عليه أصحاب رسول الله ﷺ، منهم علي بن أبي طالب، وابن مسعود، وابن عباس، وابن عمر، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وأبو سعيد الخدري، وجابر بن عبد الله، وأبو هريرة، وعائشة، وأنس ﵃. وهو قول جماعة من التابعين، وبه قال فقهاء الأمصار: كابن أبي ليلى، وابن شبرمة، وسفيان الثوري، ومالك، وأبي حنيفة، والشافعي، وأصحاب أحمد، وأبي ثور، وأبي عبيد، والطبري، وغيرهم، وعليه درج أئمة الدعوة رضوان الله عليهم. ولا شك أن هذه الفتوى من فضيلة الشيخ عبد العزيز لا تلزمك إن لم تكن رضيت بها وقت صدورها منه؛ لأن الفتوى تخالف الحكم في اللزوم ووجوب الانقياد. وبالله التوفيق. والسلام عليكم»[٢].

كما أن بعض الناس ذهب إلى ابن باز فأرجع له زوجته بعد أن حكم القاضي بالتفريق بينهما، فراسل القاضي ابن إبراهيم فأفتى بالتفريق بينهما، كما في نص الرسالة التالية:

«من محمد بن إبراهيم إلى فضيلة قاضي العرجاء. سلمه الله.

---

(١) المصدر السابق (١١: ٣٣).

(٢) المصدر السابق (١١: ٢٥ ـ ٢٦).

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. **وبعد:**

فقد جرى الاطلاع على خطابكم المرفوع إلينا منكم... تاريخ (٢٤/ ١١/ ١٣٨٢هـ) بصدد ما ذكرتم من أن رجلاً طلق زوجته طلاقاً كثيراً لا يعلم عدده، وأن زوجته المعدلة من قبله كانت تعد الطلقات الصادرة عليها منه فكان مقدارها أربع تطليقات، وأنكم فرقتم بينهما، ثم ذهب إلى الشيخ عبد العزيز بن باز وكان معه ما ذكرتم إلى آخره، وتذكرون أن الزوج أرجع زوجته إليه بناء على ما جرى بينه وبين الشيخ عبد العزيز بن باز، وتسألون هل تتركونها على حالها أو تفرقون بينهما.

ونفيدكم بأنه يلزم التفريق بينهما إنفاذاً لما سبق أن حكمتم به؛ فضلاً عن أن القول ببينونة هذا الطلاق وأمثاله هو المشهور وعليه الفتوى. وهو قول جماهير أهل العلم من الصحابة، ولا يعرف لهم مخالف، وبه قال جماعة التابعين فقهاء الأمصار كابن أبي ليلى وابن شبرمة وسفيان الثوري ومالك وأبي حنيفة والشافعي وأصحاب أحمد وإسحاق وأبي ثور وأبي عبيد والطبري، وبه يفتي إمام الدعوة رَحِمَهُ اللهُ ـ وبالله التوفيق.

والسلام عليكم.

(ص/ ف ٣٩٤ في ٣٠/ ٢/ ١٣٨٣هـ)»[1].

والأمر نفسه في قاضي أبي عريش، حيث راسله ابن إبراهيم في شأن فتوى ابن باز فقال:

«من محمد بن إبراهيم إلى فضيلة قاضي أبي عريش.

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. **وبعد:**

فقد جرى اطلاعنا على خطابكم رقم (٣١٠) وتاريخ (١٩/ ٣/ ١٣٨٨هـ) ومشفوعاته بخصوص طلاق محمد بن عطية زوجته جميلة بنت أحمد ثلاث طلقات بكلمة واحدة، وما أفتاه به فضيلة الشيخ عبد العزيز بن باز من احتسابها طلقة واحدة، وتطلبون منا بعد الاطلاع على الفتوى تعميدكم بما نراه.

نفيدكم أن فتوى الشيخ عبد العزيز مخالفة لما عليه جمهور أهل العلم، ولما أخذ به عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأصحاب رسول الله ﷺ في احتساب الثلاث طلاق بينونة كبرى، وتلقى أصحاب رسول الله ﷺ ذلك من عمر بالقبول والرضا. وعليه فلا نرى صحتها، ويلزمكم التفريق بين المطلق ومطلقته، وإفهامه أنها لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره. وبالله التوفيق.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

---

(١) المصدر السابق (١١: ٢٥).

(ص/ ف ١٢٥٩ في ١١/ ٥/ ١٣٨٨) مفتي الديار السعودية[١].

وكذلك الأمر في قاضي الرياض، حيث يراسله ابن إبراهيم في شأن فتوى ابن باز فقال:

«من محمد بن إبراهيم إلى فضيلة وكيل رئيس المحكمة الكبرى بالرياض سلمه الله.

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. **وبعد**:

فقد جرى الاطلاع على خطابكم... المشفوع به صورة من فتوى فضيلة الشيخ عبد العزيز بن باز بصدد طلاق عبد العزيز... وطلبه مراجعة زوجته نورة... وطلبكم اطلاعنا على الفتوى المرفقة وإفادتكم بمرئياتنا نحو اعتمادها من عدمه.

ونفيدكم أننا لا نرى هذه الفتوى، وتفريق الناس على الفتاوى فيه تشويش عليهم وبلبلة لأفكارهم، واعتبار الثلاث بلفظ واحد طلاق بائن هو ما يقتضيه الوضع الحالي؛ لأن الناس تساهلوا في أمر الطلاق، وكثر تلاعبهم وتحيلاتهم، وتغيرت نياتهم، فوضعهم في حاجة إلى التشديد والأخذ بالأحوط، فضلاً عن أن ما ذهبنا إليه ورد عن المحدث الملهم الذي أمرنا باتباعه عمر بن الخطاب ﷺ، ووافقه على ذلك أصحاب رسول الله ﷺ، ومنهم: علي بن أبي طالب، وابن مسعود، وابن عباس، وابن عمر، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وأبو سعيد الخدري، وجابر بن عبد الله بن الفضل، وأبو هريرة، وعائشة، وأنس، وهو قول جماعة التابعين، وبه قال فقهاء الأمصار كابن أبي ليلى، وابن شبرمه، وسفيان الثوري، ومالك، وأبي حنيفة، والشافعي، وأصحاب أحمد، وأبي ثور، وأبي عبيد، والطبري، وغيرهم، وعليه درج أئمة الدعوة رضوان الله عليهم أجمعين، وإمام الدعوة رحمه الله يقول: لم أفت بقول الشيخ تقي الدين في هذه المسألة إلا مرة واحدة، ثم لم أفت إلا بقول الجمهور، ونعيد إليكم الأوراق المتعلقة بذلك. والسلام عليكم.

(ص/ ف ٢٩٩ في ٢٨/ ٢/ ١٣٨٢)»[٢].

ولم يكن الأمر مقصوراً على ابن باز، بل حتى ابن عثيمين هو الآخر، كان له رأي موافق لرأي ابن تيمية، وغلّطه الشيخ محمد بن إبراهيم في رسالة خاصة أرسلها لقاضي عنيزة يقول فيها:

«من محمد بن إبراهيم إلى حضرة المكرم فضيلة قاضي عنيزة الشيخ سليمان بن عبيد المحترم.

(١) المصدر السابق (١١: ٢٦ ـ ٢٧).

(٢) المصدر السابق (١١: ٢٧ ـ ٢٨).

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. وبعد:

فقد وصل إلينا كتابك رقم (١٥٢) وتاريخ (٢٦/ ٢/ ١٣٨١هـ) المتضمن السؤال عن قضية حمد... والتي قد طلقها الطلاق الموضح في كتابك، وذكرت أن المرأة سألت القاضي السابق محمد بن عبد العزيز المطوع فقال: لا تحل له، ثم اتصل الزوج بالشيخ محمد بن عثيمين وسأله فأجابه بأنها تحل له بدون عقد.

والجواب: إذا كان الحال كما ذكرتم فهذا غلط من الشيخ ابن عثيمين، ولا ينبغي له أن يفتي بخلاف ما عليه الجماهير من العلماء من الحنابلة وغيرهم، ولا سيما وهذه قد استفتت قاضي البلد وأفتاها بعدم حلها له. والسلام عليكم»[١].

وكذلك نقد فتوى فقيه آخر وهو الشيخ عبد الله البسام، عندما أفتى بذلك، فقد راسل رئيس محكمة مكة في ذلك، وكتب له هذه الرسالة:

«من محمد بن إبراهيم إلى فضيلة رئيس المحكمة الكبرى بمكة سلمه الله.

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. **وبعد:**

فقط اطلعنا على خطابكم الوارد إلينا برقم (٢١٢/ع) وتاريخ (٢٩/ ٧/ ١٣٨٣هـ) حول ما تقدمت به كاملة... في معروضها وبرفقه الفتوى الصادرة من قاضي المستعجلة الثالثة بمكة الشيخ عبد الله البسام بحلها لزوجها بعقد جديد بدون نكاح من زوج آخر بعد أن طلقها زوجها بالثلاث، ورغبتكم بيان ما لدينا في ذلك.

ونفيدكم أننا بتأملنا ما ذكرتم وما جاء في ورقة الإفتاء الصادرة من القاضي المذكور وجدنا أنه قد ذهب في فتواه إلى ما هو معروف عن شيخ الإسلام في هذه المسألة، ومن المعلوم أن المفتى به عندنا والذي عليه الفتوى من عهد إمام الدعوة رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى يومنا هذا كما هو الراجح في مذاهب الأئمة الأربعة أن الطلاق بالثلاث بلفظ واحد تبين به المرأة من زوجها، ولا تحل له إلا بعد زوج آخر في نكاح صحيح، وعليه يتعين إفهام المذكور بأنه لا ينبغي له الشذوذ عما عليه الفتوى في هذه المسألة بالذات وفي غيرها من المسائل الأخرى، هذا والسلام عليكم.

(ص/ف ١/٥٨١ في ٢٨/ ٢/ ١٣٨٤»)[٢].

ما يمكن قوله بعد سياق هذه المراسلات التي اهتمَّ بها الشيخ محمد بن إبراهيم من أجل المحافظة على استقرار هذا القول، أن الأمر لم يتم للشيخ على ما أراد، بفعل

(١) المصدر السابق (١١: ٢٨).

(٢) المصدر السابق (١١: ٣٠).

هذه العوامل الداخلية والخارجية، فلقد أصبحت فتوى ابن باز هي الفتوى المشهورة والمتداولة فيما بعد، إن لم تكن هي الفتوى الأشهر.

ولقد كان لقبول ابن باز وابن عثيمين لها أثرٌ بالغٌ في تقبل هذه الفتيا وانتشارها، مما يؤكد المعنى الذي سبقت الإشارة إليه، وهي أن تبني الرموز لفتوى له أثر كبير في رواجها وفتح أذهان الأتباع لها مما يقودهم إلى القول بها أو تفهّم الخلاف فيها.

ولقد كان موقف ابن باز من هذه المسألة يُمثل نموذجاً للموقف الصلب تجاه ضغط الشيخ على تلميذه، وعدم استجابته لهذا الضغط، ولذلك فإن الشيخ عبد الله بن عقيل يقول في موقف ابن باز في هذه المسألة: «**وطالما نهاه شيخه محمد بن إبراهيم، بل نهاه الملك عبد العزيز عن هذه الفتوى فلم ينته، يرى أن هذا هو القول الصحيح، وأنه من العلم الذي لا يحل له كتمانه**»[1].

كما أن موقف الشيخ ابن إبراهيم من هذه الفتوى يسير في بعض من جوانبه مع الموقف الذي تم التعامل فيه سابقاً مع فتوى ابن تيمية حيث أنه نقض القول بفتواه، وحذر منها، وأنكر القول بها، وتَوَعَّد على القول فيها بالعقوبة، الأمر الذي يختلف مع تقرير ابن تيمية لمنهجية التعامل مع هذه المسألة، حيث يرى ـ كما سيأتي في القسم الثاني في النظرية ـ أنه لا يجوز الإنكار في هذه المسألة، ولا يجوز نقض الحكم فيها، ولا العقوبة على من يفتي بها.

(١) من مقالة في سيرة الشيخ ابن باز كتبها الشيخ عبد الله بن عقيل، منشورة على الانترنت، ومضمنه في كتابه «مجموع فيه من آثار سماحة الشيخ عبد الله بن عبد العزيز العقيل في الذكريات والتاريخ والتراجم».

ثالثاً
مسألة الطلاق.. بين السائل والمجيب
(قراءة في فتوى الطاهر بن عاشور)

هذا النموذج الثالث من النماذج المعاصرة التي تعرضت لفتوى الطلاق، وفيه الكثير من الجوانب التي تستحق الدراسة والتأمل، والزاوية التي سنسلط من خلالها النظر في هذه الفتوى هي زاوية تحليل طبيعة السؤال وطبيعة الجواب؛ لأننا أمام سؤال من نمط خاص، وجواب أيضاً يحمل كثيراً من الدلالات المنهجية خصوصاً أنه يرجع لأحد أبرز علماء المقاصد، وأشهر المطالبين بتجديد العقل الشرعي في العصر الحديث، وهو الطاهر بن عاشور (ت١٣٩٣هـ).

ففي فتوى منشورة بتاريخ (١٣٥٦هـ ـ ١٩٣٧م)[1] ورد على الشيخ الطاهر بن عاشور سؤال يحمل في طياته آثار معركة تدور رحاها في الساحة الفقهية حول عدد من الفقهاء الذين يفتون برأي ابن تيمية في الطلاق، وحيث إن السؤال في هذه الفتوى لا يقل أهمية عن الجواب فسنُحلِّل كل واحد منها على حِدَة:

١ ـ سلطة السؤال:

يبدأ السؤال بحكاية أسرة وقعت تحت مأزق هذه الفتوى، وهي مهددة بالانفصال بفعل الغضب الذي استحكم على الزوج الذي تلفظ بالطلاق الثلاث فطلق زوجته، يقول السائل: (ما قولكم رضي الله عنكم فيمن وقع منه مع زوجته مشاجرة آلت إلى

(١) انظر نص الفتوى كاملة في: الفتاوى التونسية في القرن الرابع عشر الهجري، جمع وتحقيق: د. محمد التوزري العباسي (٢: ٩٤٣ ـ ٩٤٧).

شدة الغضب، فأوقع عليها الثلاث في كلمة واحدة مع أنه لا قدرة له على التزوج بغيرها، وله أبناء منها)؟

ثم يطرح السائل الخيارات التي يُمكن أن تتجه لها الفتوى، وهي خيارات تدل على أن المستفتي ليس جاهلاً بالحكم إنما جاء يريد من المفتي موقفاً محدداً ضد فتوى جديدة ناشئة على الوسط الفقهي التونسي، فيقول: «هل يلزمه مراعاة اللفظ أو القصد؟ أو يلزمه طلقة واحدة لكونه أوقعه في مجلس واحد بلفظ واحد؟ ولأن ظاهر الآية يقتضي تفريق الطلاق بالزمان والمكان؟ أو تراعى العلل المتقدمة».

وحتى تتم صياغة اتجاه الفتوى بطريقة محكمة فإنه يُحدد للمفتي أن اختيار قولٍ آخر خلاف المعمول به يراعي تلك المعاني سيعني الخروج عن الفتوى السائدة في بلده فيقول: «ومن أجلها [أي: مراعاة تلك المعاني] يقع العدول عن المشهور» ثم يدلف بعد ذلك إلى ما يكشف عن مبرر السؤال وهو إرادة مواجهة ظهور رأيٍ جديد فيقول: «حسبما أفتى بذلك بعض من تصدى للفتيا بإحدى قرى عملنا» وهذا الرأي الجديد ـ بحسب السائل ـ أحدث فتنة بين الناس فـ«أوقع طائفة من الجهلة بفتواه في فتنة وبلاء، وفتح باباً يعسر سدّه على العقلاء» بل تعدى ذلك إلى أن أصبح يستقطب الناس ويصرفهم عن الرأي السائد فـ«صار كل من صدر منه ذلك اليمين يؤم تلك الدار فتجدهم يتهافتون عليه تهافت الفراش على النار» والإشكال عند السائل الذي يزيد من تعقيد الموقف تجاه هذه الفتوى أن صاحب هذا الرأي الجديد «يعضد فتواه بأقوال يعزوها إلى العلماء كأصبغ بن الحباب، وعدي بن أرطاة، وابن إسحاق صاحب كتاب السيرة النبوية، وعلي بن موسى صاحب كتاب الغندوز في الصناعة، وابن الجوزي».

بعد هذا السؤال الذي جاء في سياق هذا الجدل الفقهي يختم السائل سؤاله برجاء وتوسل للمفتي فيقول:

«فهل ما قرر وسطر له صبغة في المذهب يعتمد عليه في الفتوى أو يُلغى؟

بيِّنوا لنا بذلك بياناً شافياً يستضاء بنوره ويهتدى بهديه، فأنتم الملجأ لحل المشكلات، وعليكم المعول في كشف المعضلات.

والسلام من معظم قدركم محمد الترمذي بن عبد الوهاب الهاجري».

إذاً نحن أمام سؤال من نمط خاص، وهذا النمط من الأسئلة الموجَّهة كثيراً ما تتم صياغتها تجاه الفتاوى الجدلية التي تخالف السائد، وربما تكون وقوداً لإشعال الصراع الفقهي، فالخيار العملي عند السائل تجاه تلك الفتاوى محسوم، فهو لم يأت ليقتنع برأي جديد، لكنه يأتي إلى بعض من يظن فيهم أنهم «الملجأ لحل المشكلات والمعول

في كشف المعضلات» حتى يُصدروا فتواهم ضد هذا الرأي المخالف فحسب، ويمكن أن نقول ـ إن صح التعبير ـ: إنّ السؤال في هذه الأجواء عادة ما تتم صياغته بطريقة آيديولوجية وليست معرفية متجردة لطلب الحقيقة، والمفتي ربما يقع تحت سلطة هذا السؤال وربما يتحرر منها، فسلطة السؤال لا تقل تأثيراً عن سلطة الجواب، والمفتي جزء من البشر يتأثر بتلك المؤثرات ويحتاج أن يجاهد نفسه ليتحرر من سلطتها وسلطة الجمهور[١].

٢ ـ الجواب وحصار المذهب:

قبل تحليل الجواب الصادر من الطاهر بن عاشور حول هذا السؤال، فمن الضروري أن نستحضر أننا نحلل جواب أحد أشهر علماء المقاصد، صاحب كتاب «مقاصد الشريعة»، وهو أيضاً أحد كبار العلماء الذين لم يكونوا على رضا تام بالوضع العلمي السائد في زمنه، فكان من أشهر العلماء الذين طالبوا بتجديد مناهج التعليم الشرعي في تونس، ودوَّن رؤيته في ذلك في كتاب (أليس الصبح بقريب).

إذا تم استحضار ذلك؛ فنحن بحاجة إلى معرفة كيفية تعامل (داعية المقاصد) و(التجديد) مع فتوى الطلاق المخالفة للسائد المعمول به في زمنه.

تكمن أهمية الجواب الذي يقدمه الطاهر بن عاشور في أنه لا يعتبر جواباً حول مسألة فقهية فحسب، وإنما يُعبر عن رؤية منهجية في التفكير الفقهي.

يبتدئ ابن عاشور الجواب بتأكيده على القول الذي استقرت عليه المذاهب الفقهية فيقول: «إن الذي اتفق عليه أئمة المذاهب التي تقلدتها الأمة أن طلاق الثلاث في كلمة واحدة يلزم منه البتات، كما يلزم من وقوع الطلاق ثالثاً عقب تطليقتين استناداً إلى ما استقر عليه قضاء عمر بن الخطاب ﷺ واستمر عليه عمل الخلفاء بعده وقضاة العدل» ثم يحكي بعد ذلك الإجماع على هذا القول فيقول: «وأجمع عليه من يعتد بهم من أهل العلم.. وقد انعقد إجماع علماء الأمة على الأخذ بما رآه عمر، فصار من الإجماع المستند لدليل اجتهادي راجح على دليل الاجتهاد الذي سبقه».

أما المخالفون لذلك فإنه لا يرى الأخذ بأقوالهم الشاذة حتى لو كانوا من فقهاء المالكية فيقول: «ولا التفات إلى قول من شذ من العلماء، فقال بخلاف ذلك مثل: ابن وضاح، وابن زنباع، ومحمد بن بقي بن مخلد، ومحمد بن عبد السلام الخشني، وأصبغ بن الحباب، وابن مغيث من فقهاء المالكية بالأندلس بله الذين لا يُعدون في عداد الفقهاء، مثل ابن إسحاق وابن موسى وابن الجوزي...».

---

(١) انظر في هذا الموضوع كتاب «حجاب الرؤية ـ قراءة في المؤثرات الخفية على الخطاب الفقهي ـ»، د.عبد الله السفياني، من منشورات مركز نماء للبحوث والدراسات.

ويُدَعِّم رؤيته هذه بأنها قول المذاهب الأربعة التي اقتصرت الأمة عليها، فيقول: «وبذلك أخذ أئمة المذاهب الأربعة التي دونت ورويت وتدارسها العلماء وتلقتها الأمة بالقبول واقتصر على اتباعها أهل السُّنَّة في سائر أقطار الإسلام».

ثم يأتي لمسألة التنظير المنهجي لمسألة الفتوى، والتي تتلخص عنده في أمرين:

١ ـ واجب المستفتي، حيث لا يجوز له تقليد غير مذهبه إلا عند الضرورة.

٢ ـ واجب المفتي حيث لا يجوز له الإفتاء بخلاف المذهب؛ لأن الناس لا يسألونه عن رأيه وإنما يسألونه عن رأي المذهب.

يقول في تقرير هذه الرؤية: «فكل من يستفتي عالماً اليوم، فإنما يريد من استفتائه أن يخبره بقول إمامه الذي قلّده، فالمالكي مثلاً إنما يسأل عن مذهب مالك الذي اتبعه؛ لأنه لا يجوز له العمل بغيره إلا عند الضرورة، أي: عندما يكون قول إمامه في المسألة النازلة به شدة فحينئذ يجوز له تقليد مذهب آخر في تلك الجزئية من المذاهب المعروفة المعتبرة، وهذه نكتة يُهملها كثير من الذين يتصدون للفتوى، فيحسبون الناس إذا سألوهم أنهم يسألونهم عن أميالهم وينسون أنهم إنما يسألونهم عن مذاهبهم التي يقلدونها، وهذا كله مبني على ما رجحه العلماء من أنه يجب على العامي التزام مذهب، وبذلك عملت الأمة منذ قرون طويلة، فلا تجد مسلماً إلا وهو مقلد مذهباً ينسب نفسه إليه، ثم إذا التزمه لا يجوز الخروج عنه؛ لأنه تلاعب بالدين وميل مع الهوى والشهوة. إلا إذا نزلت به ضرورة، فيجوز الانتقال في تلك الجزئية بناء على قاعدة المشقة تجلب التيسير تلك القاعدة المأخوذة من استقراء الرخص الشرعية».

هذا بالنسبة لموقف المفتي والمستفتي، أما الموقف من صاحب ذاك الرأي المخالف فيُحدد ابن عاشور موقفه من القائل في أربعة أمور:

١ ـ أنه جاهل بشروط الفتوى.

٢ ـ ولا يُعمل بفتواه.

٣ ـ ويجب على العلماء التحذير من قوله حتى لا يُغتر به.

٤ ـ ويجب على الحاكم تأديبه وزجره عن هذه الفتوى.

يقول في ذلك: «أما الرجل الذي ذكر السائل أنه أفتى بعد لزوم البتة من طلاق الثلاث في كلمة، فقد أفتى بخلاف المذاهب الأربعة وهو جاهل بشروط الفتوى، فلا يعمل بفتواه، ويجب على أهل العلم تنبيه الناس على خطئه لئلّا يغتروا به، وحق على حكام المسلمين زجره وتأديبه لجهله بقدره وتجاوزه طوره، فإنه إذا استنسر البغاث أفسد في الأرض وعاث».

هذا هو موقف ابن عاشور من هذه الفتوى، ومنهجيته في التعامل مع هذه الأقوال الخارجة عن إطار المذهب.

وهذا يؤكد أن المذهب إذا استحكم في وسط علمي، فالخروج عنه مهمة شديدة الصعوبة حتى عند من يمتلك رؤى جديدة نحو التجديد والتطوير، هذا احتمال في تفسير موقف ابن عاشور.

وثمة احتمال آخر أن تكون هذا الفتوى لا تمثل ما استقر عليه ابن عاشور في آخر حياته! خاصة وأن بينها وبين وفاته أكثر من ٣٥ سنة! فمن المحتمل جداً أن هذه الفتوى تعبّر عن مرحلة مبكرة من حياته العلمية! ربما قبل ظهور أطروحاته التصحيحية ومطالباته الاجتهادية التجديدية!

القسم الثاني

حركة التصحيح الفقهي.. النظرية

الفصل الأول

التصحيح الفقهي

(الحاجة والحدود)



مدخل
الأزمة التي تنتج التحرير

يحكي ابن القيم اهتمام ابن تيمية بمسألة الطلاق فيقول: «صنف في المسألة ما بين مطول ومتوسط ومختصر ما يقارب ألفي ورقة، وبلغت الوجوه التي استدل بها عليها من الكتاب والسُّنَّة وأقوال الصحابة والقياس وقواعد إمامه خاصة وغيره من الأئمة زهاء أربعين دليلاً»[1].

وهذه التصانيف المتعددة تُبين حجم أهمية المسألة ـ عنده ـ وحجم الحاجة الماسّة لمعالجتها والتصحيح فيها، وإلا فإن كتاباً واحداً كان كافياً لأن يُظهر فيه رأيه ويكتفي به.

ونحن من بعد ذلك، نعتبر أن هذا النتاج الكبير لابن تيمية حوَّل هذه المسألة، فرصةً سانحةً للكشف عن عقليته المنهجية لكثافة المنتج الفقهي وكثافة الأفكار التي صاحبت هذا الإنتاج.

وسيدرك القارئ خلال قراءته لهذا القسم من البحث والذي يتحدث عن نظرية التصحيح الفقهي عند ابن تيمية = كم كان لهذه المسألة من فضل في كشف الكثير من رؤى ابن تيمية المنهجية التي ربما لولاها لما خرجت منه بهذا الشكل المفصَّل والمحرَّر، فالأزمات العلمية والمعارك الفكرية وضغط الواقع فرصة سانحة لتحريض الفقيه على تحرير رؤاه وأفكاره وتأصيلها، ودفع الاعتراضات عنها.

إن ضغوطات الأزمة والواقع المحيط بها عامل مهم في تحريك العملية الفقهية والبحث عن تحرير الرؤية، فعلى خلاف ما يعتقد البعض، أن الأزمات تشكل نقطة ضعف ربما تضغط على رؤية الفقيه فتحرفها عن مسارها = يمكن أن نقول: إن الأزمة

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين (٤: ١١٤).

قد يكون لها دور معاكس حيث تضغط على الفقيه ليقوم بتحرير المسائل التي كانت مركونة على الأرفف، بعيدة عن الفحص والتدقيق لعدم الحاجة إلى تحريرها.

والواقع يشهد بكمٍّ كثيف من المسائل التي لم يُحرَّر القول فيها إلا عندما ابتلي المسلمون بها.

أولاً

الحاجة إلى النظرية.. وصراع الأضداد

أثناء الجدل الفقهي من الممكن أن يتناول الطرفان دعاوى متقابلة، وربما متماثلة، كل طرف يستخدم ذات الدعوى التي يستخدمها الطرف الآخر.

إبراز هذا التقابل في الدعاوى الاستدلالية أمر في غاية الأهمية من أجل فهم طبيعة الجدل الفقهي، حتى لا ينساق المتفقه معها دون إدراك منه لحقائقها وضوابطها.

بشيء من الاختصار نحاول رسم بعضٍ من صراعات الأضداد التي نشطت في إشعال جدليات البحث في هذه المسألة، والتي قد ينتهي إليها الجدل الفقهي عندما يتحول إلى معركة وصراع، ويتضخم كلما ابتعد عن أجواء النقاش العلمي الهادئة.

١ ـ النص.. والنص المضاد:

من المتوقع أن يدعي طرف ما وضوح الأدلة بشكل لا لبس فيه على صحة قوله، ويحصل أيضاً أن يدعي ذات الدعوى الطرف الآخر، فهذا جمال الدين الصالحي (ت٧٩٧هـ) ـ أحد الفقهاء الذين ناصروا قول ابن تيمية ـ يرى أن النصوص التي تؤيده لا تحتمل شرعاً غير تفسيره فيقول: «هذه الآيات لا تحتمل شرعاً غير ذلك عند من يفهم النص الشرعي، وينصف فيه، ويريد هدايته إلى قبول الحق، وينزع من قلبه الهوى والحمية في الانتصار للمذاهب، أو على ابن تيمية...»[١].

ولا يرى هناك أي أدلة تقابل أدلته المحكمة حيث يقول: «وليس في شريعة الإسلام ما يدل على أن الله شرع طلاق الثلاث جملة، لا لفظاً ولا معنىً ولا حكماً. ومن زعم هذا ولم يُقِم دليلاً صحيحاً فقد قال على الله بغير علم»[٢].

---

(١) يوسف بن عبد الهادي، السير الحاث في علم الطلاق الثلاث (ص٥٠).

(٢) المصدر السابق (ص٥٢).

ويقول في موطن آخر: «واعلم أن كتاب الله صريح: أن الطلاق الثلاث واحدة شرعاً لا يحتمل خلافاً...»[1].

بل ويذهب إلى أن جميع الدلائل اجتمعت على هذه المسألة فيقول: «ومن تصور هذه الأحكام وفهمها عرف موارد الشرع ومصادره، وكل واحد من هذه الدلائل السبعة على انفراده حجة وهي:

الكتاب، والسُّنَّة، وإجماع الصحابة، ومقتضى القياس، والاعتبار الصحيح، وقواعد المذهب، ولغة العرب...»[2].

وفي المقابل يأتي تقرير الكوثري ـ وهو أحد مناصري قول جماهير العلماء ـ والذي يتحدث فيه عن وضوح أدلة قوله ـ على العكس تماماً من دعوى الصالحي ـ: «والأحاديث التي سقناها لا تدع قولاً لقائل في وقوع الطلاق بلفظ واحد، ودلالة الكتاب على ذلك ظاهرة لا تقبل التشغيب»[3].

ويَعتبر أن محاولة الخروج عن هذه الأدلة تلبيس مكشوف ومخادعة فيقول: «وأما تحميل الأدلة من الكتاب والسُّنَّة ما لا تحتمله من المعاني والتظاهر بهما على أنظمة ما أنزل الله بها من سلطان، فلا يفيدان سوى تلبيس مكشوف، ومخادعة يشف ستارها الرقيق عما تحته»[4].

إن النصوص لا تتحول إلى صريحة وقطعية وحسميات بمجرد دعاوى أصحابها، وإن هذا التقابل يستلزم مراجعة المقدمات والمحددات المنهجية المُعِيْنَة على فحص مصداقية هذه الدعاوى، بمعنى: أننا نحتاج أن نقترب أكثر من تحديد معنى النص الصريح، والقطعي، والذي لا يحتمل خلافاً حتى لا تعود المسائل إلى مجرد الدعاوى.

وهذا الفحص هو الذي سيُخفف من حدِّية لغة المرافعة والخطابية الجدلية التي عادة ما تعود بالسلب والتشغيب على تحقيق المسائل وتحرير الدلائل.

وإذا كان كلا الرجلين المنقول عنهما تلك الدعاوى المتقابلة ممن تميّز بالتعصّب لقوله وتجاه مخالفيه، فإن دعاوى الوضوح والقطعية والحسم غالباً ما تحتضنها عقول المتعصبة أو محدودي الاطلاع على حقيقة الخلاف وأدلته!

(١) المصدر السابق (ص٥٠).
(٢) المصدر السابق (ص٥٠ ـ ٥١).
(٣) الكوثري، الإشفاق على أحكام الطلاق (٣٨).
(٤) المصدر السابق (٥ ـ ٦).

٢ ـ السلف.. والسلف المضاد:

من المألوف في أروقة الجدل الفقهي والديني أن تتجاذب الأطراف المتنازعة دعوى الاختصاص، أو الانتساب لمقولات السلف من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين، فيرد في سياق تأييد صحة القول أن هذا قول لم يَقل به أحد من الصحابة، ويقابله آخر بأن هذا القول هو قول كل الصحابة، فابن رجب يقول: «اعلم أنه لم يثبت عن أحد من الصحابة ولا من التابعين ولا من أئمة السلف المعتد بقولهم في الفتاوى في الحلال والحرام شيء صريح في أن الطلاق الثلاث بعد الدخول واحدة، إذا سيق بلفظ واحد»[1].

ويقابله ابن القيم بالقول: «وكل صحابي من لدن خلافة الصديق إلى ثلاث سنين من خلافة عمر كان على أن الثلاث واحدة: فتوى أو إقراراً أو سكوتاً»[2].

والمستفاد من هذا الحال؛ أن النفي والإثبات ـ ولو من عالم ـ في ظل الجدل يحتمل أن يكون في خانة الدعاوى غير الدقيقة، مما يستوجب المراجعة والتثبت.

وإن مما يدفع نحو هذا النوع من الدعاوى قوة تأثير دعوى التمسك بأقوال السابقين من السلف في نفسية الأتباع والجماهير باعتبار وجود وجه من المكانة الاعتبارية المقدسة، مما يجعل المتجادلين في حقل العلوم الشرعية قد يُبادرون بالمسارعة لدعوى انحياز اختياراتهم إلى مقولات الرعيل الأول من السلف والصالحين!

٣ ـ الإجماع.. والإجماع المضاد:

لا يفوت في ظل الجدل الفقهي والديني المسارعة إلى الاستناد على دليل الإجماع الذي ربما يحسم مواطن عديدة من مواقع الخلاف، متى ما وجد إلى هذا الإجماع طريقاً، فيلجأ بعض الفقهاء إلى حكاية الإجماع، ويدعي كلُّ طرفٍ وصلاً به، لتُحسم المسألة بأقصر الطُرق دون إجراء فحص وتدقيق في موثوقية هذا الإجماع من عدمها!

ولا يعني هذا أن هذه الدعاوى جدلية لنصرة المذهب والذات، بل قد يتوهم الفقيه أن ثمة إجماعاً، ولو بدرجة ضعيفة كحال عدم العلم بالمخالف، فيبني البعض على عدم العلم دعوى الإجماع! ونحو ذلك من الحالات الضعيفة التي تُبنى عليها دعاوى الإجماع.

وقد تقدم في مسألة الطلاق؛ حكاية عدد من العلماء للإجماع على أن الطلاق

---

(١) يوسف بن عبد الهادي، سير الحاث (ص٣١).

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين (٣: ٣٤).

الثلاث يمضى ثلاثاً، كقول ابن المنذر: «وأجمعوا على أنه إن قال لها: أنت طالق ثلاثاً إلا ثلاثاً إنها تطلق ثلاثاً»[1].

لكن هذا الإجماع يقابله دعوى إجماعٍ آخر في ذات المسألة، ينقله ابن القيم حيث يرى أن الإجماع القديم كان على قوله ولَم ينقضه إجماع آخر فيقول: «والمقصود: أن هذا القول قد دل عليه الكتاب والسُّنَّة والقياس والإجماع القديم، ولم يأت بعده إجماع يبطله»[2].

بل إن جمال الدين الحنبلي لا يرى أصح من هذا الإجماع فيقول: «الإجماع في زمن النبوة وخلافة النبوة وبعض زمن عمر، ولا تشريع بعد رسول الله، وليس في الإجماعات أصح من هذا الإجماع»[3].

هذا التقابل في نقل الإجماع يعني أن دعوى الإجماع بحاجة إلى تفحص وتثبت فليس بمجرد دعوى الإجماع تتحول هذه الدعوى إلى حقيقة مسلمة لا تقبل المناقشة، وإلا فبأي إجماع سيأخذ الباحث أمام هذين الإجماعين المتقابلين.

وليست دعوى الإجماع المتقابلة هنا حدثاً استثنائياً في هذه المسألة، كما أن موجبها لا يلزم أن يكون من صنيعة الجدل والصراع الفقهي، بل قد يكون موجبها اختلاف طريقة تحصيل الإجماع، مما يؤكد أن تحصيل الإجماع هو عملية اجتهادية تحتاج هي الأخرى إلى تثبت تماماً كما نتثبت من صحة دلالة الآية، وصحة ثبوت الحديث.

ووظيفة الباحث الموضوعي أن لا ينساق خلف واحدة من دعاوى الإجماع دون فحص أو نقاش أو دراسة.

٤ ـ الشذوذ.. والشذوذ المضاد:

وفي ظل الجدل الفقهي ـ أيضاً ـ فإن من أقرب الطُرق لتصفية المسألة وحسم النقاش هو: الحكم بشذوذ القول المخالف، فيتقاذف الطرفان أوصاف التشذيذ والتفرّد والغرابة والانحراف على أقوال بعضٍ.

وفي مسألة الطلاق؛ يرى ابن بطال أن القول بأن طلاق الثلاث لا يقع إلا واحدة قول شاذ حيث يقول: «والخلاف في ذلك شذوذ وإنما تعلق به أهل البدع ومن لا

(١) ابن المنذر، الإجماع (ص١٠٣).
(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين (٣: ٣٤).
(٣) يوسف بن عبد الهادي، سير الحاث (ص٥٧).

يُلتفتُ إليه لشذوذه عن الجماعة التي لا يجوز عليها التواطؤ على تحريف الكتاب والسُّنَّة»[(١)].

يقابله جمال الدين الحنبلي بتشذيذ القول الآخر الذي لا يقول برأي ابن تيمية حيث يقول: «فصل: والقول في هذه المسألة بوقوع الطلاق جملة قد شذ، وهو غريب منفرد عن أمثال هذه المسائل، ليس عليه دليل في الشرع ولا نظير في اللغة ولا في قواعد المذهب، بل كل مسألة تماثل هذه المسألة فقواعد المذهب فيها بخلافه»[(٢)].

إن تجاذبات الخلاف الفقهي قد تربك النظر في تحديد ما يسوغ فيه الخلاف مما لا يسوغ، فبينما يرى طرف أن المسألة مما لا يسوغ فيه الخلاف، يذهب طرف آخر ليجعل المسألة مما يسوغ فيه الخلاف، فمثلاً: ابن الهمام الحنفي (ت٨٦١هـ) يرى أن الخلاف في هذه المسألة ليس مما يسوغ فيه الاجتهاد حيث يقول: «لو حكم حاكم بأن الثلاث بفم واحد واحدة لم ينفذ حكمه؛ لأنه لا يسوغ الاجتهاد فيه فهو خلاف لا اختلاف»[(٣)].

ويؤكد هذا المعنى مُلَّا علي القاري الحنفي (ت١٠١٤هـ) فيقول: «فماذا بعد الحق إلا الضلال وعن هذا قلنا: لو حكم حاكم بأن الثلاث بفم واحد واحدة لم ينفذ حكمه لأنه لا يسوغ الاجتهاد فيه فهو خلاف لا اختلاف»[(٤)].

ويقابلهم بدر الدين العيني الحنفي (ت٨٥٥هـ) فيرى عكس ذلك ـ وهو يتحدث عن اجتهاد ابن تيمية ـ فيقول: «ولم يكن بحثه فيما صدر عنه في مسألة الزيارة والطلاق: إلا عن اجتهاد سائغ بالاتفاق، والمجتهد في الحالتين مأجور مثاب، وليس فيه شيء مما يلام أو يعاب»[(٥)].

وهذا التقابل يؤكد أننا بحاجة إلى تحديد ضوابط ما يسوغ فيه الخلاف مما لا يسوغ فيه، فبإمكان طرف أن يدعي أن النصوص لا تحتمل وأن الخلاف شاذ، وأن النتيجة أن الخلاف في المسألة غير سائغ.

ولكن في ميدان البحث العلمي تبقى كل واحد من تلك الإطلاقات دعوى لا بد من إثباتها والتحقق من صحتها أو عدم ذلك.

إن هذه المفارقات في التقابل بين تلك الدعاوى تجعل من دعوى امتلاك النص أو

(١) ابن بطال، شرح صحيح البخاري (٩: ٣٩٠).

(٢) يوسف بن عبد الهادي، سير الحاث (ص٥٥).

(٣) ابن الهمام، فتح القدير (٣: ٤٧٠).

(٤) ملا علي القاري، شرح المشكاة (٥: ٣٤٨).

(٥) بدر الدين العيني، تقريظه للرد الوافر لابن ناصر الدين (الجامع ص٥٦٠).

الإجماع في بعض المسائل دعوى نسبية التطبيق، فالقول بأن النص أو الإجماع مع هذا القول ليس حسماً في الموضوع، وهذا الذي يجعلنا بحاجة للبحث عن النظرية والحاجة إلى تأسيس منهجية النظر الفقهي، حتى لا يتحول النظر الفقهي إلى مجرد دعاوى متقابلة.

سنحاول أن نفحص معالم هذه المنهجية عند ابن تيمية، وننظر هل انساق ابن تيمية خلف تلك الدعاوى؟ وهل ادعى واحدة منها وهو يناصر قوله؟ وما موقفه من دعاوى المخالفين؟ وكيف تعامل معها؟

ثانياً
حدود نظرية التصحيح

لم يكن التصحيح الذي يمارسه ابن تيمية داخل حدود مدرسته وحسب، لقد مارس ابن تيمية تصحيحه الفقهي على مستويات متعددة، وكان يُواجه وهو يتحرك في كل واحد من تلك المستويات بمجموعة من الاعتراضات والنقاشات، فقد كان يُصحح على مستوى مدرسته الخاصة (الحنبلية)، وكان يُصحح على مستوى المذاهب الأربعة، وكان يُصحح في دائرة المسائل التي ادعي فيها الإجماع.

وبيان ذلك على النحو التالي:

(١)
المستوى الأول: دائرة المدرسة الخاصة

كانت أسرة ابن تيمية معروفة الانتساب إلى الحنابلة، وقد عُرفت بعدد من العلماء الحنابلة الذين بلغ عددهم ٢٩ نفساً[١]، وقد كان جده المجد عبد السلام إماماً من أئمة المذهب وهو صاحب كتاب المحرر في الفقه.

إلا أن اتصال ابن تيمية المباشر وتعلمه للمذهب كان على يد والده والشيخ شمس الدين أبي عمر صاحب الشرح الكبير، وزين الدين بن منجا.

وتعلَّم المذهب حتى تمكن منه، يقول في ذلك الصفدي: «تمذهب بالمذهب الحنبلي مذهب الإمام أحمد، فلم يكن أحد في مذهبه أنبه ولا أنبل منه»[٢].

(١) تحدث عنهم بتفصيل وعدد أسمائهم بكر أبوزيد في كتابه «المفصل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل» (١: ٥٢٣ ـ ٥٣٥).

(٢) الصفدي، أعيان العصر وأعوان المصر، (الجامع ص٣٤٧).

ولما بلغ السنة التاسعة عشرة تولى تدريس المذهب خلفاً لوالده، واستمر مدة طويلة.

وأصبح ابن تيمية خبيراً بمذهب أحمد وعلى معرفة تامة بأصول مذهبه وما يصلح أن ينسب إليه وما لا يصلح، حتى إنه صحَّح كثيراً من الأوهام التي كانت تنسب للإمام أحمد في الروايات عنه[١]، ولا يدفعه انتشار رواية عن أحمد وتأكيد أصحابه عليها أن يُسلِّم لهم بذلك، حتى لو كانت النسبة قد قال بها المتقدمون من أصحابه، وكمثال على ذلك ما انتشر في كتب المذهب الحنبلي من نسبة: «وجوب صيام يوم الشك» لأحمد، حتى بيَّن ابن تيمية أن الوجوب ليس رواية عن أحمد، ولا هو قياس مذهبه وإنما هو من فقه بعض متقدمي الأَصحاب، ومع كثرة القائلين به منهم، وشهرتهم، وتطاول الزمن، عُدَّ مذهباً لأَحمد، وصوابه: أنه من فقه بعض الأَصحاب[٢].

ولذلك فإنه يحيل كثيراً إلى الخبرة بمذهب أحمد في تصحيح ما يُنسب إليه فيقول: «ومن كان خبيرا بأصول أحمد ونصوصه عرف الراجح في مذهبه في عامة المسائل وإن كان له بصر بالأدلة الشرعية عرف الراجح في الشرع»[٣].

هذا التصحيح بلغ به إلى أن أصبح أحد مراتب الترجيح في مذهب أحمد، من جهة الترجيح بالشيوخ.

وقد ألَّف ابن تيمية وهو في هذا الحال عدداً من الكتب التي كانت تسير على المذهب، منها: شرح عمدة الفقه لابن قدامة، ومنسك الحج، وغيرها.

ثم ترقى الحال به حتى أصبحت له اختياراته الخاصة داخل المذهب، التي اعتنى بذكرها ابن مفلح في الفروع، والمرداوي في الإنصاف، وابن مفلح المؤرخ في المبدع.

ولقد أشار ابن تيمية إلى تطوره العلمي فقال: «فقد تكرر السؤال من كثير من المسلمين أن أكتب في بيان مناسك الحج ما يحتاج إليه غالب الحجاج في غالب الأوقات، فإني قد كتبت منسكاً في أوائل عمري وذكرت فيه أدعية كثيرة وقلدت في الأحكام من اتبعته قبلي من العلماء، وكتبت في هذا ما تبين لي من سُنَّة رسول الله...»[٤].

---

(١) يمكن مراجعة عدد من المسائل التي صحح فيها ابن تيمية الروايات عن أحمد في (المدخل المفصل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل)، بكر أبو زيد (١: ١٢٣ ـ ١٢٥).

(٢) بكر أبو زيد، المدخل المفصل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل (١: ٥٢).

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٠: ٢٢٨).

(٤) المصدر السابق (٢٦: ٩٨).

وواقع اختياراته يبين تغير اجتهاده الفقهي بين تلك المرحلتين، فاختياره في مسألة نجاسة الماء الكثير إذا بلغ القلتين يختلف بين شرح عمدة الفقه الذي ألفه في بداية حياته، وبين فتواه في مجموع فتاوى ابن تيمية[1]، وغير ذلك من المسائل.

وبقي ابن تيمية في مرحلته الأخيرة والتي تُوصف بالاجتهاد المطلق لا يفتي بمذهب من المذاهب وإنما يفتي بما أدى إليه اجتهاده، كما يذكر ذلك الذهبي فيقول: «وله الآن عدة سنين لا يفتي بمذهب معين بل بما قام عليه الدليل عنده»[2].

وهو في هذا الحال لم يعلن ابن تيمية تخليه عن انتسابه لمذهب أحمد، فقد كان كثيراً ما ينسب نفسه للمذهب فيقول: أصحابنا، إمامنا، ومذهبنا، كما أنه يفضل أحمد بن حنبل على غيره من الأئمة فيقول معللاً اتِّباع مذهبه: «وأحمد كان أعلم من غيره بالكتاب والسُّنَّة وأقوال الصحابة والتابعين لهم بإحسان؛ ولهذا لا يكاد يوجد له قول يخالف نصاً كما يوجد لغيره ولا يوجد له قول ضعيف في الغالب إلا وفي مذهبه قول يوافق القول الأقوى وأكثر مفاريده التي لم يختلف فيها مذهبه يكون قوله فيها راجحاً»[3].

وقد كان في مرحلته هذه يُدرِّس في المدرسة الحنبلية ففي «يوم الأربعاء سابع عشر شعبان سنة خمس وتسعين، درس ابن تيمية بالمدرسة الحنبلية عوضاً عن زين الدين ابن المنجا»[4]. الأمر الذي لم يستطع استيعابه بعض المقلدين، فكيف يُدَرِّس في المدرسة الحنبلية وهو مستقل في اختياراته وأقواله، يحكي ذلك ابن القيم فيقول: «وقد أنكر بعض المقلدين على شيخ الإسلام تدريسه بمدرسة ابن الحنبلي وهي وقف على الحنابلة، والمجتهد ليس منهم، فقال: إنما أتناول ما أتناوله منها على معرفتي بمذهب أحمد لا على تقليدي له...»[5].

ولم يكن الحنابلة من أصحابه على رضاً تام بهذا التطور الجديد الذي حصل لابن تيمية والذي نتج عنه مجموعة من الشذوذات، فناصحوه في ذلك، حيث يحكي ابن رجب ذلك فيقول: «وكذلك كثير من العلماء من الفقهاء والمحدثين والصالحين كرهوا له التفرد ببعض شذوذ المسائل التي أنكرها السلف على من شذ بها، حتى **إن بعض قضاة العدل من أصحابنا منعه من الإفتاء في ذلك**»[6].

---

(١) سعود العطيشان، منهج الفقه عند ابن تيمية (ص١٧٦).
(٢) ابن عبد الهادي، العقود الدرية في مناقب أحمد ابن تيمية (ص١٣٣).
(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٠: ٢٢٩).
(٤) المقريزي، المقفى الكبير (الجامع ص٤٩٩).
(٥) ابن القيم، إعلام الموقعين (٢: ٢٤١).
(٦) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة (الجامع ص٤٧٣).

بل إن ابن رجب يرى أن في انتساب البعض للمذهب في العلن وهو في باطنه غير معترف به أمراً غير سائغ، فيقول: «فأما من أظهر الانتساب إلى بعض الأئمة المشهورين، وهو في الباطن منتسب إلى غيرهم معتقد لمذهب سواه، فهذا لا يسوغ له ذلك البتة، وهو من نوع النفاق والتقية، ولا سيما من أخذ الأموال المختصة بأصحاب ذلك الإمام من الأوقاف أو غيرها.

أو لبَّس على الناس، فأوهمهم أن ما يفتي به من مذهب من ينتسب إليه في الباطن هو مذهب ذلك الإمام المشهور، فهذا غير سائغ قطعاً، وهو تلبيس على الأمة وكذب على علماء الأئمة»[1].

إن اختيارات ابن تيمية الفقهية تقع على نسق يخالف الحنابلة في كثير من الأحيان، ولقد كان لهذا النسق أثره حتى على المدرسة الحنبلية، يشير إلى ذلك بكر أبو زيد في دراسته عن المذهب الحنبلي فيقول: «لقد كان لكتب الشيخين الحنبليين ابن تيمية وابن القيم، وانصراف الناس إليها، تأثير كبير على المنتسبين للمذهب، في تقاصر خدمتهم لكتب المذهب ونقطة تحول في سيرهم إلى الدليل. والأخذ بالدليل من النعم السوابغ، ورحمة من الله ـ سبحانه ـ للمتبوع والتابع»[2].

ويمكن اعتبار باب (الطلاق) أحد الحالات التي توضح اختلاف نسق اختيارات ابن تيمية عن مذهبه الحنبلي، فهو يخالف مذهبه في: مسألة الحلف بالطلاق[3]، وفي مسألة الطلاق الثلاث[4]، وفي مسألة طلاق الحائض[5]، وفي وقوع طلاق السكران[6]، وفي مسألة وقوع طلاق الغضبان[7]، وغيرها من مسائل هذا الباب[8].

لكن المسألة التي أبدى الحنابلة تحفظهم عليها مما خالف فيه ابن تيمية، هي مسألة

---

(١) ابن رجب، الرد على من اتبع غير المذاهب الأربعة (مجموع رسائل ابن رجب ٢: ٦٢٧).

(٢) بكر أبو زيد، المدخل (٢: ٦١٣).

(٣) المغني (١٠: ٤١٠)، الكافي (١: ١٨٩)، الإفصاح (٢: ١٤٨)، الإنصاف (٩: ٦٠).

(٤) المغني (١٠: ٣٣٤)، المحرر (٢: ٥١)، الفروع (٥: ٣٧١)، الإنصاف (٨: ٤٥٣)، شرح منتهى الإرادات (٣: ١٢٤).

(٥) المغني (١٠: ٣٢٧)، الكافي (٣: ١٦١)، الإنصاف (٨: ٤٤٨).

(٦) الفروع (٥: ٣٦٧)، الإقناع (٣: ٤٥٩)، المبدع (٧: ٢٥٢)، الإنصاف (٨: ٤٣٣)، وثمة رواية ثانية في المذهب بعدم الوقوع ينظر فيها المبدع والإنصاف، الإحالات السابقة.

(٧) الإنصاف (٨: ٤٣٢)، الإقناع (٣: ٤٥٩).

(٨) اختيارات ابن تيمية التي خالف فيها مذهب الحنابلة كثيرة جداً، وثمة دراسات حول ذلك من أهمها عدد من الرسائل الجامعية التي طبعت بعنوان (اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية الفقهية)، طبعت في عشر مجلدات، وهي أوفى دراسة لاختياراته الفقهية.

الحلف بالطلاق، والطلاق الثلاث بسبب ما احتف بها من صراع مذهبي كبير، فقد نصحه القاضي الحنبلي بالتراجع عنها كما تقدم ذكره.

ونفى بعضهم نسبتها لمذهب الحنابلة، فالقاضي ابن المنجا، عندما راسله السبكي بشأن عمر الحراني الحنبلي (ت٧٤٩هـ) ـ أحد تلامذة ابن تيمية ـ الذين كانوا يفتون بقوله قائلاً: «هذا الحكم الذي يحكم به نائبك إن قلت: إنه مذهب أحمد بن حنبل نفذته، فقال [ابن المنجا]: لا أقول ذلك لكن إذا حكم بشيء حكمت بصحته»[1].

لكن صنفاً آخر صب جام غضبه على هذا الرأي، فهذا الفقيه الحنبلي أحمد بن يوسف المرداوي (ت٨٥٠هـ) سُئل عن رجلٍ طلق زوجته ثلاثاً وأشهد على نفسه بذلك ثم إن المطلق حضر إلى شخص يزعم أنه حنبلي فردها له. وقال له: هذا مذهب أحمد.

فهل يجوز ذلك؟ وهل يحل لأحد أن يفتي بهذا ويجهر به على رؤوس الأشهاد أم لا؟

وإذا لم يجز فهل يجب على كل مسلم ردعه عن ذلك؟

فأجاب بما نصه:

هذا الرجل الزاعم أنه حنبلي كاذب في زعمه، والإمام أحمد ﷺ لو كان موجوداً لتبرأ منه لكونه قد نسب إليه قولاً لم يقل به لا هو ولا أحد من أصحابه.

فعلى هذا يضرب ضرباً بالغاً! بحيث لا يعود لمثلها...»[2].

فالمجيب أولاً أخرج القائل بهذه الفتوى من الحنابلة ومن الانتساب لهم، وحكم بعدم جواز استفتائه، ووجَّه بعقوبته وضربه أيضاً.

ولا زال الحنابلة حتى بعد ابن تيمية ينكرون القول بهذه المسألة، فيذكر نجم الدين العامري (ت١٠٦١هـ) أن شيخ الإسلام الشيخ أحمد بن أبي الوفاء مفتي الحنابلة بدمشق، وغيره من العلماء كانوا ينكرون على الشهاب الشويكي الحنبلي (ت١٠٠٧هـ) فتواه في الطلاق، وقد كان مفتي الحنابلة يُشَدِّد النكير على هذا القول وهو يسمع، وكان من قرب منه من الناس ينظرون إليه[3].

وأمام هذه الموجة من الإنكار على ابن تيمية من أتباع مدرسته احتاج ابن القيم وهو يتحدث عن هذه المسألة أن يُبين أن ابن تيمية لا يقل أهمية في اختياراته عن علماء

---

(١) ابن حجر، الدرر الكامنة (٣: ٢٤٣).

(٢) عبد الرحمٰن العليمي، المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد (٥: ٢٣٦).

(٣) نجم الدين الغزي، لطف السمر وقطف الثمر (١: ٢٦٧ ـ ٢٦٩).

المذهب الآخرين بل قد يَرْجُح عليهم، حيث يقول: «ولا يختلف عالمان متحليان بالإنصاف أن اختيارات شيخ الإسلام لا تتقاصر عن اختيارات ابن عقيل وأبي الخطاب، بل وشيخهما أبي يعلي فإذا كانت اختيارات هؤلاء وأمثالهم وجوهاً يفتى بها في الإسلام، ويحكم بها الحكام، فاختيارات شيخ الإسلام أسوة بها، إن لم ترجح عليها، والله المستعان وعليه التكلان»[1].

المسوِّغات النظرية لموقف ابن تيمية في الخروج عن المذهب:

ولقد أسس ابن تيمية موقفه في الخروج عن إطار المذهب على عدة أمور:

١ ـ أن التمذهب غير لازم شرعاً؛ لأن معرفة الشرع ليست مقصورة على المذاهب، ويقرر ذلك بقوله: «ولا يجب على أحد من المسلمين التزام مذهب شخص معين غير الرسول ﷺ في كل ما يوجبه ويخبر به بل كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ. واتباع شخص لمذهب شخص بعينه لعجزه عن معرفة الشرع من غير جهته إنما هو مما يسوغ له ليس هو مما يجب على كل أحد إذا أمكنه معرفة الشرع بغير ذلك الطريق بل كل أحد عليه أن يتقي الله ما استطاع ويطلب علم ما أمر الله به ورسوله فيفعل المأمور ويترك المحظور»[2].

ولقد ذهب ابن تيمية إلى أبعد من ذلك وهو أن العامي له أن يجتهد في بعض المسائل فقال: «وكذلك العامي إذا أمكنه الاجتهاد في بعض المسائل جاز له الاجتهاد فإن الاجتهاد منصب يقبل التجزي والانقسام فالعبرة بالقدرة والعجز وقد يكون الرجل قادراً في بعض عاجزاً في بعض لكن القدرة على الاجتهاد لا تكون إلا بحصول علوم تفيد معرفة المطلوب فأما مسألة واحدة مِن فَنٍّ فيبعُد الاجتهاد فيها والله سبحانه أعلم»[3].

ويقول في موطن آخر: «والاجتهاد ليس أمراً واحداً لا يقبل التجزي والانقسام، بل قد يكون الرجل مجتهداً في فنٍ أو باب أو مسألة دون فن وباب ومسألة»[4].

٢ ـ أن الأصل في التمذهب أن يكون لغرض علمي/ موضوعي لا لمجرد انتساب دنيوي، فيقسم ابن تيمية الالتزام بالمذاهب إلى قسمين فيقول: «ولا ريب أن التزام المذاهب والخروج عنها إن كان لغير أمر ديني مثل: أن يلتزم مذهباً لحصول غرض دنيوي من مال أو جاه ونحو ذلك: فهذا مما لا يحمد عليه بل يذم عليه في نفس

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين (٤: ١١٧).
(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٠: ٢٠٩).
(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٠: ٢٠٤).
(٤) المصدر السابق (٢٠: ٢١٢).

الأمر؛ ولو كان ما انتقل إليه خيراً مما انتقل عنه وهو بمنزلة من لا يسلم إلا لغرض دنيوي أو يهاجر من مكة إلى المدينة لامرأة يتزوجها أو دنيا يصيبها وقد كان في زمن النبي ﷺ رجل هاجر لامرأة يقال لها: أم قيس، فكان يقال له: مهاجر أم قيس فقال النبي ﷺ على المنبر في الحديث الصحيح: «**إنما الأعمال النيات؛ وإنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه**».

وأما إن كان انتقاله من مذهب إلى مذهب لأمر ديني مثل أن يتبين رجحان قول على قول فيرجع إلى القول الذي يرى أنه أقرب إلى الله ورسوله: فهو مثاب على ذلك؛ بل واجب على كل أحد إذا تبين له حكم الله ورسوله في أمر ألا يعدل عنه ولا يتبع أحداً في مخالفة الله ورسوله فإن الله فرض طاعة رسوله ﷺ على كل أحد في كل حال، وقال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾، وقال تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾، وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾»[١].

٣ ـ أن مقولات المدرسة التي ينتمي إليها الفقيه وآراء أصحابه ليست معياراً للترجيح ولا تصلح أصلاً منهجياً لبناء المسائل واختيار الأقوال والاحتجاج لها، فيقول: «وليس لأحد أن يدعو إلى مقالة أو يعتقدها لكونها قول أصحابه، ولا يناجز عليها، بل لأجل أنها مما أمر الله به ورسوله.. لكون ذلك طاعة لله ورسوله»[٢].

٤ ـ أن الولاء في المذاهب للحق وليس للأشخاص، فلا يصح أن يُنَصَّب أئمة المذاهب لتكون متابعتهم محلاً للموالاة والمعاداة كما حصل من خصومه، فيقول: «ومن نصب شخصاً كائناً من كان فوالى وعادى على موافقته في القول والفعل فهو ﴿مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا﴾»[٣].

والأمر نفسه في انتساب الرجل إلى مذهب من المذاهب ليس له أن يجعل أهل مذهبه أو طريقته هم القدوة والمعيار الذي يُقاس به الحق، يقول في ذلك: «وإذا تفقه الرجل وتأدب بطريقة قوم من المؤمنين مثل: أتباع الأئمة والمشايخ؛ فليس له أن يجعل قدوته وأصحابه هم المعيار، فيوالي من وافقهم ويعادي من خالفهم»[٤].

---

(١) المصدر السابق (٢٠: ٢٢٢).

(٢) المصدر السابق (٢٠: ٨).

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٤) المصدر السابق (٢٠: ٨ ـ ٩).

٥ ـ أن التمذهب قد يقع بتأثير التربية والعادة والتقليد، ولا يلزم أن يكون بقناعة موضوعية واستقلال، فيبين ابن تيمية أن اعتناق الناس للمذاهب في بداياتها أكثر ما يكون راجعا إلى النشأة الأولى التي تربوا عليها، وليس على أساس موضوعي وعلمي، فيقول: «وأكثر الناس إنما التزموا المذاهب بل الأديان بحكم ما تبين لهم، فإن الإنسان ينشأ على دين أبيه أو سيده أو أهل بلده كما يتبع الطفل في الدين أبويه وسابِيه وأهل بلده ثم إذا بلغ الرجل فعليه أن يقصد طاعة الله ورسوله حيث كانت»[١].

(٢)

المستوى الثاني: دائرة المذاهب الأربعة

كان ابن تيمية على عناية خاصة وعلم واسع بمقولات المذاهب الأربعة، وفي ذلك يقول الذهبي: «فاق الناس في معرفة الفقه واختلاف المذاهب. . .

وأما نقله للفقه ومذاهب الصحابة والتابعين فضلاً عن المذاهب الأربعة فليس له نظير»[٢].

ويقول ابن الزملكاني (ت٧٢٧هـ): «وكان الفقهاء من سائر الطوائف إذا جالسوه استفادوا في مذاهبهم منه ما لم يكونوا عرفوه قبل ذلك»[٣].

وهو مع معرفته هذه لم يكن ملتزماً باختيارات هذه المذاهب الأربعة، بل ربما أفتى بخلافها، يقول ابن كثير في ذلك: «وفي بعض الأحكام يفتي بما أدى إليه اجتهاده من موافقة أئمة المذاهب الأربعة، وفي بعضها يفتي خلافهم وبخلاف المشهور من مذاهبهم، وله اختيارات كثيرة مجلدات عديدة أفتى فيها بما أدى إليه اجتهاده»[٤].

واختياراته في باب الطلاق توضح ذلك، فقد خالف المذاهب الأربعة في مسألة الحلف بالطلاق[٥]، ومسألة الطلاق الثلاث[٦]، وفي مسألة طلاق

---

(١) المصدر السابق (٢٠: ٢٢٤).

(٢) ابن عبد الهادي، العقود الدرية (ص٢٣).

(٣) المصدر السابق (ص٧).

(٤) ابن كثير، البداية والنهاية (الجامع ص٤٣٤).

(٥) انظر في المذهب الشافعي: المهذب (٢: ٨٨)، الحاوي الكبير (١٠: ٢٨٩)، روضة الطالبين (٦: ١٠٥)، وفي وفي المذهب الحنفي الهداية (١: ٢٥١)، تبيين الحقائق (٢: ٢٣٥)، الاختيار (٣: ١٤٠)، وفي المذهب المالكي: المقدمات (٢: ٢٦٣)، بداية المجتهد (٢: ٧٩)، القوانين الفقهية (٣٠٠).

(٦) انظر في المذهب الشافعي: الأم (٥: ١٩٥)، المهذب (٢: ٧٩)، الحاوي (١٠: ١٢٢)، روضة الطالبين (٦: ١٠)، وفي المذهب الحنفي: المبسوط (٧: ٥٧)، بدائع الصنائع (٣: ٩٦)، فتح القدير (٣: ٤٦٩)، تيين الحقائق (٢: ١٩١)، وفي المذهب المالكي: الكافي (٢: ٥٧٣)، التفريع (٢: ٧٣)، المعونة (٢: ٨٣٦)، المقدمات (٢: ٧٦)، بداية المجتهد (٢: ٦١).

الحائض[1]، وفي طلاق الغضبان[2]. والأمر كذلك في معتمد المذاهب الأربعة في مسألة طلاق السكران[3].

ولم تقتصر انفراداته على هذا الباب بل شملت أبواب الفقه جميعها[4].

إن ابن تيمية وهو يخرج عن هذه المذاهب الأربعة لم يكن يتهيب من ذلك، بخلاف غيره من العلماء الذين كثيراً ما ترددوا في بعض المسائل لأن المذاهب الأربعة اتفقت فيها على رأي، فابن أبي العز الحنفي عندما نظر في مسألة الطلاق الثلاث قال: «والمسألة مهيبة لأن الأئمة الأربعة على وقوع الثلاث»[5].

لكن الأمر لم يقف عند مجرد التهيب فحسب، بل ذهب بعض الفقهاء إلى نقل الإجماع على عدم جواز الخروج عن المذاهب الأربعة، ومن ذلك:

ينقل ابن مفلح الحنبلي (ت٧٦٣هـ) في الفروع عن ابن هبيرة (ت٥٦٠هـ) قوله: «الإجماع انعقد على تقليد كل من المذاهب الأربعة، وأن الحق لا يخرج عنهم»[6].

ويقول الزركشي الشافعي (ت٧٩٤هـ): «الحق أن العصر خلا عن المجتهد المطلق، لا عن مجتهد في مذهب أحد الأئمة الأربعة وقد وقع الاتفاق بين المسلمين على أن الحق منحصر في هذه المذاهب، وحينئذ فلا يجوز العمل بغيرها، فلا يجوز أن يقع الاجتهاد إلا فيها»[7].

قول ابن نجيم الحنفي (ت٩٧٠هـ): «وما خالف الأئمة الأربعة مخالف للإجماع، وإن كان فيه خلاف لغيرهم، فقد صرَّح في التحرير أن الإجماع انعقد على عدم العمل

---

(١) انظر في المذهب الشافعي: الأم (٥: ١٩٣)، المهذب (٢: ٧٩)، الحاوي الكبير (١٠: ١١٥)، روضة الطالبين (٦: ٦)، وفي المذهب الحنفي: المبسوط (٦: ١٦)، بدائع الصنائع (٣: ٩٦)، الهداية (١: ٢٢٨)، وفي المذهب المالكي: المدونة (٢: ٦٩)، الإشراف (٢: ١٢٣)، المعونة (٢: ٨٣٦)، بداية المجتهد (٢: ٦٤).

(٢) انظر في المذهب الشافعي: الحاوي الكبير (١٠: ١٥٥)، فتح المعين (٣: ٩)، حاشية الجمل (٧: ١٠)، وفي المذهب الحنفي: تحفة الفقهاء (٢: ١٨٣)، بدائع الصنائع (٣: ١٠٢)، حاشية ابن عابدين (٣: ٢٣٣)، وفي المذهب المالكي: البيان والتحصيل (٣: ١٥٠)، البهجة (١: ٣٥٥).

(٣) انظر في المذهب الشافعي: المهذب (٢: ٧٧)، الحاوي الكبير (١٠: ٢٣٦)، حلية العلماء (٧: ١٠)، روضة الطالبين (٦: ٢٣)، وفي المذهب الحنفي: المبسوط (٦: ١٧٦)، تحفة الفقهاء (٢: ١٩٥)، بدائع الصنائع (٣: ٩٩)، تبيين الحقائق (٢: ١٩٤)، وفي المذهب المالكي: المدونة (٢: ١٧٢)، التلقين (١: ٣١٨)، الكافي (٢: ٥٧١)، التفريع (٢: ٧٥).

(٤) يمكن مراجعة الرسائل الذي تكررت الإشارة إليها والذي جمعت مجموع اختيارات ابن تيمية.

(٥) ابن أبي العز الحنفي، التنبيه على مشكلات الهداية (٣: ١٣٠٣).

(٦) ابن مفلح، الفروع (١٢: ٢٠٢).

(٧) الزركشي، في البحر المحيط في أصول الفقه (٤: ٤٩٨).

بمنصب مخالفة للأربعة؛ لانضباط مذاهبهم، وانتشارها وكثرة أبتاعهم»[١].

ويقول النفرواي المالكي (ت١١٢٦هـ): «وقد انعقد إجماع المسلمين اليوم على وجوب متابعة واحد من الأئمة الأربعة: أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد ﭫ، وعدم جواز الخروج عن مذاهبهم، وإنما حرم تقليد غير هؤلاء الأربعة من المجتهدين مع أن الجميع على هدى لعدم حفظ مذاهبهم لموت أصحابها وعدم تدوينها»[٢].

وابن الصلاح (ت٦٤٣هـ) يرى أن سبب هذا الحصر هو انضباط مذاهبهم دون غيرهم، يقول الحطَّاب: «قال القرافي: ورأيت للشيخ تقي الدين ابن الصلاح ما معناه: أن التقليد يتعين لهؤلاء الأئمة الأربعة دون غيرهم؛ لأن مذاهبهم انتشرت وانبسطت، حتى ظهر فيها تقييد مطلقها وتخصيص عامها وشروط فروعها، فإذا أطلقوا حكماً في موضع، وجد مكملاً في موضع آخر، وأما غيرهم فتنقل عنه الفتاوى مجردة، فلعل لها مكملاً أو مقيداً أو مخصصاً لو انضبط كلام قائله لظهر، فيصير في تقليده على غير ثقة بخلاف هؤلاء الأربعة، قال ـ يعني القرافي ـ: وهذا توجيه حسن فيه ما ليس في كلام إمام الحرمين»[٣].

وهو الأمر الذي سار عليه أئمة الدعوة النجدية، حيث يقول الشيخ عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب (ت١٢٤٢هـ): «ونحن أيضاً في الفروع على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ولا ننكر على من قلد أحد الأئمة الأربعة دون غيرهم، لعدم ضبط مذاهب الغير؛ كالرافضة والزيدية الجارودية والإمامية ونحوهم، ولا نُقر ظاهراً على شيء من مذاهبهم الفاسدة؛ بل نجبرهم على تقليد أحد الأئمة الأربعة، ولا نستحق مرتبة الاجتهاد المطلق ولا أحد لدينا يدعيها»[٤].

لكن ابن تيمية لم يؤيد هذا الرأي نظرياً وتطبيقياً ـ كما سيأتي ـ، الأمر الذي أثار بعض المقربين من مدرسته وهو ابن رجب ليكتب رسالة «الرد على من اتبع غير المذاهب الأربعة»[٥].

يقول في بداية رسالته مبيناً الدافع له على تأليفها: «فلقد بلغني إنكار بعض الناس على إنكاري على بعض من ينتسب إلى مذهب الإمام أحمد وغيره من مذاهب الأئمة

---

(١) ابن نجيم الحنفي، الأشباه والنظائر (١: ١٣١).

(٢) النفرواي المالكي، الفواكه الدواني (٢: ٣٥٦).

(٣) الحطاب، مواهب الجليل (١: ٣٠).

(٤) الدرر السنية (١: ٢٢٧)، (٥: ٤٣).

(٥) رسالة ابن رجب على صغرها بحاجة إلى ترتيب أفكارها، حتى يتضح رأيه وحججه، وقد فعل ذلك الشيخ صالح الأسمري في ملخص سماه: «تقريب رسالة الرد على من اتبع غير المذاهب الأربعة» موجود على موقعه، ومن ترتيبه أفدت.

المشهورين في هذا الزمان: الخروج عن مذاهبهم في مسائل، وزعم أن ذلك لا يُنكر على من فعله، وأن من فعله قد يكون مجتهداً متبعاً للحق الذي ظهر له، أو مقلداً لمجتهد آخر، فلا ينكر عليه. فأقول وبالله التوفيق: . . .»[١].

ثم بدأ في الجواب عن هذه القضية، وأن الاعتماد على الأقوال خارج هذه المذاهب ربما يؤدي إلى الغلط؛ لأن أقوال غيرهم لم تحفظ ويُعتنى بها كما هو الحال في المذاهب الأربعة فقال: «مذاهب غير هؤلاء لم تشتهر ولم تنضبط، فربما نسب إليهم ما لم يقولوه، أو فهم عنهم ما لم يريدوه، وليس لمذاهبهم من يذب عنها وينبه على ما يقع من الخلل فيها بخلاف هذه المذاهب المشهورة»[٢].

والأمر الآخر هو ما يؤدي إليه هذا الانفتاح على الأقوال الأخرى من الفساد في الدين حيث يقول: «فلو لم تضبط الناس في الأحكام بأقوال أئمة معدودين؛ لأدى ذلك إلى فساد الدين، وأن يعد كل أحمق متكلف طلبت الرياسة نفسه من زمرة المجتهدين، وأن يبتدع مقالة ينسبها إلى بعض من سلف من المتقدمين، فربما كان بتحريف يحرفه عليهم كما وقع ذلك كثيراً من بعض الظاهريين. وربما كانت تلك المقالة زلة من بعض من سلف قد اجتمع على تركها جماعة من المسلمين، فلا تقتضي المصلحة غير ما قدره الله وقضاه من جمع الناس على مذاهب الأئمة المشهورين رضي الله عنهم أجمعين»[٣].

ويؤسس نظرته في هذا المنع بموقف عثمان من المصاحف، وإبقائه على مصحف واحد للمصلحة فيقول: «أجمع أصحاب رسول الله ﷺ في عهد عثمان رضي الله عنه على جمع الأمة على حرف واحد، خشية أن تختلف هذه الأمة في كتابها كما اختلف الأمم قبلهم في كتبهم، ورأوا أن المصلحة تقتضي ذلك، وحرقوا ما عدا هذا الحرف الواحد من المصاحف. وكان هذا من محاسن أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه التي حمده عليها علي وحذيفة وأعيان الصحابة رضي الله عنهم»[٤].

وإذا تقرر ذلك «فمن لطف الله بعباده المؤمنين، ومن جملة عوائده الحسنة في حفظ هذا الدين»[٥] «أن ضبط الدين وحفظه بأن نصب للناس أئمة مجتمعاً على علمهم ودرايتهم، وبلوغهم الغاية المقصودة في مرتبة العلم بالأحكام والفتوى، من أهل الرأي

(١) ابن رجب الحنبلي، الرد على من اتبع غير المذاهب الأربعة (مجموع رسائل ابن رجب ٢: ٦١٩).
(٢) المصدر السابق (٢: ٦٢٦).
(٣) المصدر السابق (٢: ٦٢٥).
(٤) المصدر السابق (٢: ٦٢٠).
(٥) المصدر السابق (٢: ٦٢٤).

والحديث فصار الناس كلهم يعولون في الفتاوى عليهم، ويرجعون في معرفة الأحكام إليهم»[1].

«ولولا ذلك: لرأى الناس العجب العجاب، من كل أحمق متكلف معجب برأيه جريء على الناس وثاب. فيدعي هذا أنه إمام الأئمة ويدعي هذا أنه هادي الأمة، وأنه هو الذي ينبغي الرجوع دون الناس إليه، والتعويل دون الخلق عليه»[2]. «ولو استمر الحال في هذه الأزمان المتأخرة على ما كان عليه الناس في الصدر الأول بحيث أن كل أحد يفتي بما يدعي أنه يظهر له أنه الحق لاختل به نظام الدين لا محالة، ولصار الحلال حراماً والحرام حلالاً، ولقال كل من شاء ما يشاء، ولصار ديننا بسبب ذلك مثل دين أهل الكتابين من قبلنا»[3].

ولابن رجب كلام طويل في رسالته، خلاصته هو محاولة الحد من ظاهرة موجودة في وقته من بعض الفقهاء الذين لا يلتزمون المذاهب الأربعة، ويخرجون عنها.

وفي الغالب أن هذه المدرسة التي تبنت هذا الطريق هي مدرسة ابن تيمية وتبعه على ذلك تلميذه ابن القيم الذي تتلمذ عليه ابن رجب.

لكن ابن تيمية كان على خلاف هذه الرؤية التي يؤسس لها ابن رجب، وقد أسس مخالفته لتلك الرؤية على عدد من المقدِّمات:

المسوغات النظرية لخروج ابن تيمية عن المذاهب الأربعة:

١ ـ أقوال الأئمة الأربعة ليست ذات سلطة معرفية خاصة، فهي ليست إجماعاً وبالتالي فهي ليست حجة، يقول في ذلك: «وأما أقوال بعض الأئمة كالفقهاء الأربعة وغيرهم؛ فليس حجةً لازمةً، ولا إجماعاً باتفاق المسلمين»[4].

وهو يؤكد هذا المعنى بأن أئمة المذاهب أنفسهم ينهون عن تقليدهم متى ما تبين الحق في خلاف قولهم فيقول عنهم: «بل ثبت عنهم ﷺ أنهم نهوا الناس عن تقليدهم؛ وأمروا إذا رأوا قولاً في الكتاب والسُّنَّة أقوى من قولهم: أن يأخذوا بما دل عليه الكتاب والسُّنَّة ويدعوا أقوالهم»[5].

ثم يذكر ممارسة أكابر أصحابهم الذين خالفوهم ولم يقلدوهم عندما تبين لهم خلاف قولهم فيقول: «ولهذا كان الأكابر من أتباع الأئمة الأربعة لا يزالون إذا ظهر

---

(١) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٣) المصدر السابق (٢: ٦٢٣).
(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٠: ١١).
(٥) المصدر السابق (٢٠: ١١).

لهم دلالة الكتاب أو السُّنَّة على ما يخالف قول متبوعهم اتبعوا ذلك»[1].

ويستشهد ابن تيمية في هذا السياق بمثال من معركته التي خاضها مما يدل على أن هذا التقرير ناتج عن واقع عملي فيقول: «وطائفة من أصحاب مالك وغيرهم قالوا: من حلف بالطلاق فإنه يكفر يمينه»[2].

٢ ـ أن الحق ليس محصوراً في أقوالهم، ولذلك يختلف ابن تيمية مع من ينسب حصر الحق في هؤلاء الأربعة لأحد من العلماء فيقول: «لم يقل أحد من علماء المسلمين: إن الحق منحصر في أربعة من علماء المسلمين كأبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد»[3].

٣ ـ التفريق بين انحصار الحق في هذه المذاهب الأربعة وبين كون الحق في غالب الشريعة لا يخرج عن أقوالهم، فهذه المسألة ليست تلك، ويناقش ابن تيمية ذلك بقوله: «وقول القائل لا أتقيد بأحد هؤلاء الأئمة الأربعة:

إن أراد أنه لا يتقيد بواحد بعينه دون الباقين فقد أحسن بل هو الصواب من القولين.

وإن أراد أني لا أتقيد بها كلها بل أخالفها فهو مخطئ في الغالب قطعاً إذ الحق لا يخرج عن هذه الأربعة في عامة الشريعة.

ولكن تنازع الناس هل يخرج عنها في بعض المسائل على قولين، وقد بسطنا ذلك في موضع آخر، وكثيراً ما يترجح قول من الأقوال يظن الظن أنه خارج عنها ويكون داخلاً فيها لكن لا ريب أن الله لم يأمر الأمة باتباع أربعة أشخاص دون غيرهم هذا لا يقوله عالم»[4].

ويقترب الذهبي من قول شيخه، فيقول: «قال إسحاق بن راهويه: إذا اجتمع الثوري والأوزاعي ومالك على أمر فهو سُنَّة.

قلت: بل السُّنَّة ما سَنَّه النبي ﷺ والخلفاء الراشدون من بعده.

والإجماع: هو ما أجمعت عليه علماء الأمة قديماً وحديثاً إجماعاً ظنياً أو سكوتياً، فمن شذ عن هذا الإجماع من التابعين أو تابعيهم لقول باجتهاده احتمل له.

فأما من خالف الثلاثة المذكورين من كبار الأئمة، فلا يسمى مخالفاً للإجماع، ولا للسُّنَّة، وإنما مراد إسحاق: أنهم إذا اجتمعوا على مسألة فهو حق غالباً، كما نقول اليوم:

---

(١) المصدر السابق، نفس الصفحة، وانظر أيضاً (٢٠: ٢١١).

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٣) ابن تيمية، منهاج السُّنَّة (٢: ٣٦٩).

(٤) ابن تيمية، مختصر الفتاوى المصرية (١: ٦١).

لا يكاد يوجد الحق فيما اتفق أئمة الاجتهاد الأربعة على خلافه، مع اعترافنا بأن اتفاقهم على مسألة لا يكون إجماع الأمة، ونهاب أن نجزم في مسألة اتفقوا عليها بأن الحق في خلافها»[1].

ولقد كانت هذه القضية على وجه التحديد أحد مواطن الجدل بين ابن تيمية والسبكي في نقاشهم حول مسألة الحلف بالطلاق، ويمكن أن نعرض لكلام السبكي ونقاش ابن تيمية له، وإن كان فيه شيء من الطول لكنه نقاش مهم حتى في الجواب عما أورده ابن رجب في رسالته عن (الرد على من اتبع المذاهب الأربعة).

يقول تقي الدين السبكي معترضاً على ابن تيمية: «ومن هنا ـ والله أعلم ـ قال مَنْ قال: إنَّ مثل هذه المذاهب القديمة لا يجوز للعامي تقليدها، وليس ذلك لأمرٍ يرجع إلى أصحابها ـ حاشا لله ـ؛ بل هم أئمة الهدى وينابيع العلم، ولكنه لم يُعْتَنَ بجمعِ أقوالِ قائلها وتدوينها اعتناء تاماً حتى يستدل ببعضها على بعض، وبمبيَّنها على مجملها، وبخاصِّها على عامِّها، وبمقيَّدها على مطلقها، كما فعل أتباع المذاهب المشهورة، وتناقلوها نقلاً مستفيضاً بحيث صار يحصل لكثيرٍ من المتمذهبين الظنُّ القويُ بأنَّ تلك الأحكام هي قول إمامه ومذهبه، وتناقلها المُرَجِّحُون لها قرناً بعد قرن، عدداً يبلغ حَدَّ التواتر في معظم المسائل والقواعد من لدن زمان إمامه إليه لا كَفُتْيَا مُطْلَقَة تُنْقَلُ عَنْ إمامٍ لا يُدرى ما أراد بها، وهل اقترن بها أمر يقتضي ذلك أم لا؟

وكنَّا نود لو دونت تلك المذاهب كما دُوِّنَتْ هذه، ولكن في كتاب الله ـ تعالى ـ وسُنَّة رسوله ﷺ التي تَكَفَّلَ الله بحفظها بقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩] كفايةٌ عن كل مذهب، وغناءٌ عن قولِ كُلِّ قائل.

ولقد كان بعض شيوخنا أشار عَلَيَّ بأنْ أعتني بجمع ما يتصل إلينا في الروايات من مذاهب السلف، فوجهت الهمة في ذلك، فوجدت كثيراً منها بألفاظ غير صريحة، بل ولا ظاهرةٍ فيما يُراد منها فانثنيتُ عن ذلك، والله أعلم»[2].

هذا ملخص رؤية السبكي في عدم الخروج عن المذاهب الأربعة.

وقد تناول ابن تيمية هذه الرؤية بالنقد المفصل، فرد عليه بعدد من الوجوه:

الوجه الأول: «أَنَّ جميع أئمة المسلمين كانوا يدونون ألفاظ الصحابة والتابعين في العلم وينقلونها، بل هذا كان هو العلم عندهم بعد ألفاظ القرآن والحديث، وكانت

(١) الذهبي، سير أعلام النبلاء (٧: ١١٦ ـ ١١٧).
(٢) ابن تيمية، الرد على السبكي (٤٦/أ).

الكتب المصنفة مثل: موطأ مالك بن أنس، ومصنف ابن جريج، وسعيد ابن أبي عروبة، وحماد بن سلمة، وسفيان الثوري...

ومن بعدهم مثل: كتب الشافعي، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وأبي عبيد، وأبي ثور، ومحمد بن نصر = مملوءة بأقوالهم.

وكذلك كتب أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن مملوءة بأقوال السلف من الصحابة والتابعين؛ فإنْ كانت مذاهبهم لا تعرف من أقوالهم، فقد أجمع أهل المذاهب المشهورة وغيرهم على أخذ العلم من أقوالٍ لا تفيد العلم بمراد أصحابها، وما أشبه هذا بقول مَنْ يقول مِن الملاحدة: إن ألفاظ القرآن والحديث لا تدل على مراد الله ورسوله ﷺ.

وكذلك مَنْ قال: ألفاظ الصحابة والتابعين وتابعيهم لا يُعرف منها مرادهم؟!.

الوجه الثاني: «أنَّ العامي المجرَّد لا يعرف المراد بألفاظ القرآن والحديث إن لم يكن له مَنْ يجمع له بين ناسخها ومنسوخها، ومجملها ومفسرها؛ فكيف يمكنه وحده معرفة قول بعض السلف؟! ولكن العالم هو الذي يعرف كثيراً من أقوالهم.

وحينئذٍ؛ فإذا أخبره العالمِ بقول الثوري والأوزاعي فهو كما لو أخبره بقول مالك وأبي حنيفة، لكن لا ريب أَنَّ من الناس مَنْ هو بمذهب أبي حنيفة أعلم، ومنهم مَنْ هو بمذهب مالك أعلم، ومنهم من هو بمذهب الشافعي أعلم، ومنهم من هو بمذهب أحمد بن حنبل أعلم، ومنهم من هو بمذهب الثوري أعلم، ومنهم من هو بمذهب إسحاق أعلم، ومنهم من هو بمذهب داود أعلم، ومنهم من هو بمذهب الأوزاعي أعلم.

ولكن مع هذا؛ يذكر المصنفون في كتبهم في الخلاف ما يعرف به مذهب غيرهم، ويذكرون من الأقوال ما يعرف به مذاهب الصحابة والتابعين، وما زال العلماء يتداولون نقل مذاهب السلف ويذكرونها في كتبهم.

وإذا قُدِّر غلط في بعض ذلك أو خفاء أقوالهم في بعض ذلك؛ فالمذهب المشهور الذي تربى الإنسان على معرفته، يَغلَطُ كثيراً في نقل مسائله، ويخفى عليه كثير منه؛ فالغلطُ في بعضِ الأمور لا يوجبُ الغلطَ فيما ضبطوه، والجهل بما خفي لا يوجب الجهل بما علم.

الوجه الثالث: «قوله: (لا كَفُتْيَا مُطْلَقَةٍ تُنقل عن إمامٍ، لا يُدرى ما أراد بها، وهل اقترن بها أمرٌ يقتضي ذلك أم لا؟!)[1].

(١) المصدر السابق (٤٦/أ).

يقال له: إنْ كانَ أَخْذُ مذاهبِ السلف من فتاويهم المنقولة عنهم لا يجوز، فما نقلته عن السلف من مذاهبهم في الطلاق باطل...

ودعواك أنه لا يُعرف ما أرادوا بفتاويهم = إقرارٌ منك بأنك لم تفهم مرادهم، وإقرارك حجةٌ عليك لا على غيرك؛ وأما غيرك ممن قد عَرَفَ مرادهم كما عرفه سائر علماء المسلمين ونقلوا مذاهبهم، فإنه ـ ولله الحمد ـ نقل مذاهبهم نقلاً صحيحاً، كما نَقل ذلك مَنْ قبله من العلماء».

الوجه الثالث: «أنْ يقال: كثيرٌ من مذاهب الصحابة والتابعين تكون منقولة في الأمة خلفاً بعد سلف، بل تكون منقولة بالتواتر أعظم من تواتر نقلِ كثيرٍ من مذاهب الأئمة المشهورين.

فقول زيد رضي الله عنه في الفرائض أشهر عند الأمة مِنْ قول أَحَدِ الأئمة الأربعة في الفرائض، بل قول عمر رضي الله عنه في العول أشهر عند الأمة من أكثر مذاهب الأئمة عند أتباعهم، وكذلك قول ابن عباس رضي الله عنهما في العول يعرفه عامة العلماء، وهو متواتر بينهم ـ وإنْ كان جمهورهم لا يقولون به ـ أكثر من تواتر كثير من مذاهب الأئمة عند أصحابها، بل قوله في المتعة والصرف أشهر من كثير من أقوال المتبوعين من العلماء مع أنه قول مرجوح مخالفٌ للنص، وجمهور الأمة على خلافه.

فإذا كان قول الواحد من الصحابة مع ضعفه قد تداولته الأمة خلفاً عن سلف وتواتر بينهم؛ فكيف بأقوالهم القوية التي اتبعها جمهورهم؟

الوجه الرابع: «قوله: (وكنا نَوَدُّ لو دُوِّنَتْ تلك المذاهب كما دُوِّنَتْ هذه)[1].

فيقال: قد دُوِّنَتْ ـ ولله الحمد ـ ألفاظها بأعيانها في غير مصنف كما دونت ألفاظ الأئمة، وَمَنْ نُقِلَ لَفْظُهُ على وجهه كان أبلغ من أن ينقل قوله بالتصرف الذي يقع فيه خطأ كثير، كما نقل الخراسانيون مذهب الشافعي بتصرفهم، فيخطئون كثيراً فيما ينقلونه، بخلاف مَنْ يَنقل ألفاظه كالعراقيين.

فنقل مذاهب السلف المنقولة ألفاظها على وجهها أَصَحُّ مِنْ نقل طائفة من مذاهب الأئمة المشهورين».

الوجه الخامس: «قوله: (ولكن في الكتاب والسُّنَّة التي تَكَفَّلَ الله بحفظهما كفاية عن كل مذهب، وغناء عن قول كل قائل)[2].

فيقال: هذا حق لمن استدل بهما، وَعَلَّقَ الأحكام بما دَلَّا عليه نصاً واستنباطاً،

---

(١) المصدر السابق (٤٦/أ).

(٢) المصدر السابق (٤٦/أ).

وأما من عكس هذه الطريقة مثل مَنْ يُلغي ما دَلَّا عليه، ويعتبر ما ألغياه = فهذا ممن قال فيه النبي ﷺ: «**أَوَ ليست التوراة والإنجيل عند اليهود والنصارى؛ فماذا تغني عنهم؟!**».

وهذا حال أهل الأقوال المبتدعة أَصَّلُوا لهم أصلاً بلا كتاب ولا سنة، ثم تأولوا ما جاء من الكتاب والسُّنَّة يخالف قولهم، كما فعلت الجهمية والرافضة ونحوهم من أهل البدع، وكل قول يخالف دلالة الكتاب والسُّنَّة فهو قول مبتدَع، وَإِنْ كان قائله مجتهداً مثاباً مغفوراً له، وإن كان من أفاضل الأولين والآخرين.

الوجه السادس: «أَنْ يقال له: إذا كان فيهما كفاية؛ فمعلومٌ أنه لا ينعقد إجماع إلا وفيهما ما يدل على مثل ما انعقد عليه، وإلا فلو انعقد إجماع على حكم لا يكون فيهما لم يكن فيهما كفاية.

فإنْ قال: هما دَلَّا على كون الإجماع حجة، والإجماعُ يحتج به على الأحكام.

قيل له: فيحتاج حينئذٍ أَنْ يَحفظ أقوال الصحابة والتابعين وتابعيهم التي بها يُعرف الإجماع والنزاع، فالاكتفاء بالكتاب والسُّنَّة مع دعوى الإجماع لا تمكن إلا إذا كان ما انعقد عليه الإجماع مما دَلَّا عليه، فتكون دلالتهما موافقة للإجماع، أو أن يكون أقوال أهل الإجماع والنزاع مما يجب الاعتناء بها ونقلها، وإلا فالإعراض عنها مع الاحتجاج بقولهم من غير دلالة الكتاب والسُّنَّة عليها = تناقض؛ كما فعل هذا المعترض حيثُ يَدَّعِي الاكتفاء بهما، وَيَدَّعِي الاستغناءَ عن نقلِ أقوالِ السلف من الصحابة والتابعين، ثم مع ذلك يحتج بنقل إجماعٍ على حكمٍ لم يدل عليه كتاب ولا سُنَة، بل الكتاب والسُّنَّة والقياس يدل على نقيضٍ ما ادعى من الإجماع، ومع أنه لا إجماع فيه. . .

ومعلومٌ أنه لا يمكن معرفة إجماعهم وتنازعهم إلا بعد معرفة أقوالهم، فإنْ كانت أقوالهم لا يحتاج إليها، فلا يحتجُّ بإجماعهم ولا يذكر نزاعهم، فإنْ ذكر إجماعهم ونزاعهم فلا بُدَّ من معرفة أقوالهم، وأما أَنْ يحتج بنقل إجماعهم مع أَنَّ غايتَهُ ظَنٌّ من الناقل لا علم له به، ويترك نقل نزاعهم الذي هو إما معلوم وإما مظنون ظناً أقوى من ظن نفي النزاع؛ فهذا فعل المطففين الذين لا يعدلون في ميزان العلم والمعاني التي هي أحق بالعدل فيها من ميزان الأموال والدراهم. . »[1].

(١) المصدر السابق (٢١٥/ب) ـ (٢١٩/أ).

(٣)

المستوى الثالث: دائرة المسائل التي ادعي عليها الإجماع

الدائرة الأخيرة التي مارس فيها ابن تيمية التصحيح هي دائرة المسائل التي ادُّعي فيها الإجماع، فلم يكن ابن تيمية يسلم بكل دعوى للإجماع مهما كثر ناقلوه ما لم يفحصها ويدقق النظر فيها.

ولقد خالف ابن تيمية في مسائل عديدة حُكي فيها الإجماع؛ لأنه لم يثبت عنده ذلك، ولو أخذنا باب الطلاق كنموذج، سنجد أنه خالف في مسألة الطلاق الثلاث التي كررنا عدة مرات أنه نُقل فيها الإجماع عن أكثر من ٢٠ عالماً، وخالف في مسألة الحلف بالطلاق وقد نُقل فيها الإجماع عن أكثر من ١٠ من العلماء، وخالف في مسألة طلاق الحائض وقد نُقل فيها الإجماع عن أكثر ٧ من العلماء[١].

هذه المخالفات المتكررة فُسِّرت من بعض خصومه على أنها تجاهل وخرق للإجماع، ونقل ابن رجب تتابع العلماء في زمنه على الإنكار على من مخالف في مسألة الطلاق من جهة كونه مخالفاً للإجماع، فقال: «ولا يُعلم من الأمة أحد خالف في هذه المسألة مخالفة ظاهرة لا حكماً ولا قضاءً ولا علماً ولا إفتاءً ولم يقع ذلك إلا من نفر يسير جداً، وقد أنكره عليهم من عاصرهم غاية الإنكار، وكان أكثرهم يستخفي بذلك، ولا يظهره.

فكيف يكون إجماع الأمة على إخفاء دين الله، الذي شرعه على لسان رسوله واتباعهم اجتهاد من خالفه برأيه في ذلك؟ هذا لا يحل ألبتة.

وهذه الأمة كما أنها معصومة من الاجتماع على ضلالة، فهي معصومة من أن يظهر أهل الباطل منهم على أهل الحق، ولو كان ما قاله عمر في هذا ليس حقا للزم في هذه المسألة ظهور أهل الباطل على أهل الحق في كل زمان ومكان وهذا باطل قطعاً.

ولا زال علماء مذهبنا يفتون بهذا إلى زماننا، إلا جماعة منهم. . . وكذلك عامة مشايخنا. .»[٢].

---

(١) انظر النقولات في ذلك: (موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي ـ مسائل الإجماع في أبواب النكاح ـ)، ظافر بن حسن العمري (٤٧٣ ـ ٤٧٣).

(٢) ابن عبد الهادي، السير الحاث إلى علم الطلاق الثلاث (ص٣٦).

لقد كان ابن تيمية لا يتفق مع هذه النظرة للإجماع فله نظرته الخاصة في باب الإجماع، التي أسسها على مجموعة من الأسس بالغة الأهمية، وسيأتي تفصيل هذه الأسس في بيان طبيعة نظره الفقهي في المرحلة الثانية من الفصل القادم.



الفصل الثاني

مراحل التصحيح في النظر الفقهي



تمهيد

المسائل الجدلية التي يدور حولها الصراع عادة ما تكشف عن مقدار ما يتمتع به كل طرف من أطراف الصراع من تأسيس منهجي وانضباط معرفي وعُمق فكري، سواءٌ كانت متماسكة أو ليست كذلك.

ربما لا تظهر معرفة الكثير ولا مستوى عقلياتهم بالشكل الكافي ما لم يتعرضوا لمثل هذا الامتحان والاختبار الذي وفرته لهم ساحة الصراع.

لقد كان الصراع الذي دار حول مسألة الطلاق منجماً خصباً لاستكشاف آليات اشتغال العقل الفقهي عند ابن تيمية، فقد كشف هذا الجدل عن مواطن مهمة من عقليته الفقهية التي يشتغل بها، ولقد منحه هذا الصراع ليُعبر عن عديد من أفكاره بكل وضوح وتفصيل.

من أجل ذلك كان هذا الفصل، والذي هو عبارة عن إعادة هيكلة لمنهجية النظر التيمي في الفقه.

الحديث في هذا الفصل هو لابن تيمية، ومهمتنا هي الكشف عن النسق العام لفكره ووضعه في إطاره المنهجي الخاص.

إنَّ تفكير ابن تيمية في مسائل الفقه الجدلية يمر عبر أربعة مراحل:

الأولى: مرحلة تحرير محل النزاع.

والثانية: مرحلة البحث في الإجماع الفقهي.

والثالثة: مرحلة البحث في الخلاف الفقهي.

والرابعة: مرحلة الترجيح والاختيار.

وفي كل مرحلة من هذه المراحل ثمة نسق خاص يحكمها، سنحاول الكشف عنه والتدليل عليه من خلال كلامه، لا نزعم أن هذه التراتبية لازمة في كل المسائل، لكننا نزعم أنها مهمة عندما يحتدم النقاش والجدل في مسألة من المسائل.

ولأن هذا المبحث بمثابة إعادة تركيب لنظرية ابن تيمية في التصحيح الفقهي، فسنضطر إلى الإكثار من النقل عنه، حتى تتحدث نظرية ابن تيمية عن نفسها.

وسيلاحظ القارئ أن هذا الترتيب لكلامه ليس ترتيباً عفوياً لمجموعة من نصوصه، وإنما هو ترتيب نسقي يُقصد به الكشف عن حقيقة تفكيره في كل واحدة من تلك المراحل.

المرحلة الأولى

تحرير محل النزاع في الجدل الفقهي

يُشَكِّل هذا النوع من النظر الذي يعتني بتحديد مواطن الإشكال أحد أهم سمات النظر الفقهي عند ابن تيمية، ففي خمس رسائل تقريباً تحدث فيها ابن تيمية عن مسألة الطلاق نجده يستفتحها بطريقة متقاربة تحدد مناطق البحث في هذا الموضوع حتى إذا تبينت دخل بعدها إلى منطقة الخلاف والإشكال.

فمثلاً: في رسالة بعنوان (مختصر جامع في مسائل الأيمان والطلاق) والتي خصصها حول موضوع (الحلف بالطلاق) يستفتح ابن تيمية الرسالة بقوله:

مختصر جامع في مسائل «الأيمان والطلاق» وما بينهما من اتفاق وافتراق؛ فإن المسألة قد تكون من مسائل الأيمان دون الطلاق. وقد تكون من مسائل الطلاق دون الأيمان وقد تكون من مسائل النوعين. فإن الكلام المتعلق بالطلاق ثلاثة أنواع. والأيمان ثلاثة أنواع. أما الكلام المتعلق بالطلاق فهو: إما صيغة تنجيز. وإما صيغة تعليق. وإما صيغة قسم»[1].

وفي رسالة ثانية بعنوان (باب طلاق السُّنَّة وطلاق البدعة)، يبدأ ابن تيمية بالتقرير التالي: «الطلاق منه ما هو محرم بالكتاب والسُّنَّة والإجماع. ومنه ما ليس بمحرم فـ«الطلاق المباح...»[2].

وهكذا يبدأ بتصنيف هذه الأنواع حتى ينتقل إلى المسائل التي حصل فيها الخلاف فيقول بعد ذلك: «وإن طلقها ثلاثاً في طهر واحد بكلمة واحدة أو كلمات... فهذا للعلماء من السلف والخلف فيه ثلاثة أقوال سواء كانت مدخولاً بها أو غير مدخول بها...»[3].

وفي رسالة ثالثة كتبها في سجن القلعة بعنوان: «فصل في الطلاقِ، وتقسيمِه إلى

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣٣: ٤٤).

(٢) المصدر السابق (٣٣: ٥ ـ ٦).

(٣) المصدر السابق (٣٣: ٧ ـ ٩).

سنّي وبدعيّ» يبدأ بقوله: «الطلاق منقسم إلى طلاقٍ سنَّة مأذونٍ فيه، وطلاقِ بدعةٍ منهي عنه بالكتاب والسُّنَّة والإجماع، ولكن تنازع الناسُ في الطلاقِ المحرَّم المنهيِّ عنه هل يَقعُ أم لا»[1].

وهكذا الأمر في رسالة أخرى في ذات المسألة[2].

هذه العملية من التقسيم وما يُسمى «تحرير محل النزاع»، هي أولى خطوات التحرير الفقهي عند ابن تيمية، حتى لا تلتبس الملفات بعضها ببعض، ويتيه المتفقه دون أن يجد مبتغاه.

بعد ذلك ينتقل ابن تيمية للمرحلة الثانية:

---

(١) ابن تيمية، جامع المسائل (١ : ٢٤٥).

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣٣: ٧٢)، (٣٣: ٧٥ ـ ٧٦)، (٣٣: ١٣١) وفي جامع المسائل (١ : ٢٤٣) وأيضاً (١ : ٢٧٥).

المرحلة الثانية

البحث في الإجماع الفقهي

سؤال الإجماع مركزي في تحرير ابن تيمية الفقهي، لا سيما في معركته التصحيحية هذه، حيث استند أغلب معارضيه على حجة خرق الإجماع لإثبات بطلان قول ابن تيمية.

وتتضح مركزية سؤال الإجماع عند ابن تيمية، عندما ننظر إلى كلمة ابن نجيم الحنفي التي يقول فيها ـ وهو يتحدث عن مسألة الطلاق الثلاث ـ: «ولا حاجة إلى الاشتغال بالأدلة على رد قول من أنكر وقوع الثلاث جملة؛ لأنه مخالف للإجماع»[١].

هكذا باختصار يتم إغلاق المسألة في حال ثبت الإجماع، وهكذا كان لا بد لابن تيمية من العناية بتحرير هذا الإجماع الذي من خلاله يضغط مخالفوه عليه ليغلق بحث المسألة.

لكن ابن تيمية لا يقف عند مجرد طرح سؤال الإجماع (هل في المسألة إجماع؟)، فإذا ما تحقق أن ثمة نقلاً للإجماع توقف عند مجرد وجود هذا النقل، بل يتجاوز ذلك إلى مناقشة النقل عبر طرح مجموعة من التساؤلات الفاحصة له. ونزعم أن هذه التساؤلات نقدية تشكل رؤية خاصة لابن تيمية حول نظرية الإجماع.

وقد كانت مسألة الطلاق واحدة من المسائل الخاصة التي ساعدت ابن تيمية على إظهار غالب ما عنده حول موضوع الإجماع، ويشهد لدور هذه المسألة في ذلك أمران:

الأمر الأول: عندما يُسأل عن الإجماع يستحضر الطلاق، كما في الفتوى التي سئل فيها عن الإجماع في مجموع فتاويه[٢]، حيث إنه لم يلبث وهو يجيب عن موضوع

(١) ابن نجيم الحنفي، البحر الرائق (٣: ٢٥٧).

(٢) انظر مجموع الفتاوى (٢٠: ١٠ ـ ١٥).

الإجماع إلا ويستحضر مسألة الطلاق ليجلعها موطن التطبيق والشرح لكلامه الذي يجيب به.

والأمر الثاني: عندما يُسأل عن الطلاق يتحدث عن الإجماع، فهو لا يتحدث عن الطلاق في الغالب إلا ويشير إلى الإجماع، ويناقش عدداً من أفكاره ومسائله، يظهر ذلك جلياً في رده الكبير على السبكي، والذي تضمن أهم تنظيراته حول الإجماع، بما يمكن أن يتجاوز جميع ما قرره في كتبه الأخرى حتى تلك الرسالة التي خصصها عن الإجماع.

وإن مبرر هذا الاهتمام بموضوع الإجماع في مسألة الطلاق هو أن أهم ما اعتُرض به على ابن تيمية هو نقل الإجماعات المتعددة التي تثبت عكس رأي ابن تيمية.

إذن؛ كيف سيخرج ابن تيمية من سلطة هذا الإجماع وهو الفقيه المؤمن به، والذي يُقرر أنه: «إذا ثبت إجماع الأمة على حكم من الأحكام لم يكن لأحد أن يخرج عن إجماعهم؛ فإن الأمة لا تجتمع على ضلالة»[1]؟

كان من الممكن الاكتفاء بحكاية الجواب الإجمالي في دفع دعوى الإجماع الذي يقرر فيه ابن تيمية أن: «النزاع بين السلف في ذلك ثابت لا يمكن رفعه؛ وليس مع من جعل ذلك شرعاً لازماً للأمة حجة يجب اتباعها: من كتاب ولا سُنَّة ولا إجماع وإن كان بعضهم قد احتج على هذا بالكتاب وبعضهم بالسُّنَّة وبعضهم بالإجماع؛ وقد احتج بعضهم بحجتين أو أكثر من ذلك؛ لكن المنازع يبين أن هذه كلها حجج ضعيفة وأن الكتاب والسُّنَّة والاعتبار إنما تدل على نفي اللزوم وتبين أنه لا إجماع في المسألة»[2].

وكذا في موقفه من مسألة ـ الحلف بالطلاق ـ قوله: «المسألة مسألة نزاع في السلف والخلف، ولم يكن مع من ألزم الحالف بالطلاق أو غيره نص كتاب ولا سُنَّة ولا إجماع»[3].

لكن مقتضى الكشف المنهجي الذي نحدوه يحتّم علينا استجماع المقدمات المنهجية التي ينطلق منها ابن تيمية في تحقيق المسائل وتحرير الدلائل في موضوع الإجماع، والتي تمثّل امتيازاً وإضافة معرفية في حركية العقل الفقهي التيمي.

لقد تجاوز ابن تيمية مجرد نقل الإجماع أو مناقضته، وانتقل إلى مناقشة نظرية الإجماع نفسها من حيث البنية والتكوين والتوظيف، وإعادة تقييم نقل العلماء السابقين فيه، وغير ذلك من المراجعات حول هذا الدليل.

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٠: ١٠).
(٢) المصدر السابق (٣٣: ٩١).
(٣) المصدر السابق (٣٣: ١٣٦).

إن ابن تيمية أجهد نفسه في إعادة (موضعة الإجماع)، ووضعه في مكانه وسياقه الصحيح، والحد من الوثوقية المفرطة التي تتسم بها كثيرٌ من السياقات الفقهية في نقله.

وتتمركز نظرة ابن تيمية حول الإجماع الفقهي في (تضييق الإجماع) والتشديد في ثبوته، والإلزام به.

وتظهر مسالك هذا التضييق من خلال أربعة محددات:

ـ **المساحة الزمنية**: وسؤاله: (ما الطبقة التي ينضبط فيها نقل الإجماع؟).

ـ **القدرة التحصيلية**: وسؤاله: (كيف يُمكن الإحاطة بأقوال العلماء؟ وما أثر ذلك على مرتبة الإجماع؟)

ـ **النقل الاجتهادي**: وسؤاله: (هل آلية نقل الإجماع يدخلها الاجتهاد؟ وما مناهج العلماء الذين ينقلون الإجماع؟ وما أثر هذه المناهج على موثوقية إجماعاتهم؟)

ـ **المنزلة الاستدلالية**: وسؤاله: (ما منزلة الإجماع من الاستدلال؟ هل هو يقيني أم ظني؟ وكيف يمكن التعامل مع الإجماع عندما يقابل النصوص؟).

ومن خلال هذه الأمور الأربعة يمكن أن نختبر النظرة التي حكمنا بها على منهج ابن تيمية في الإجماع والتي تذهب إلى تضييق حدوده والتشديد في ذلك:

أولاً
المساحة الزمنية

(١)
الزمن الممكن لتحصيل الإجماع (عصر الصحابة)

يُضيق ابن تيمية مساحة الإجماع الذي يمكن أن ينضبط فيجعل الإجماع المنضبط ـ غالباً ـ هو الإجماع المنقول في طبقة الصحابة فيقول: «الإجماع. . المعلوم منه هو ما كان عليه الصحابة، وأما ما بعد ذلك فتعذر العلم به غالباً»[١].

وابن تيمية لا ينفرد بذلك فقد سبق ابن تيمية عدد من الأصوليين ومنهم الرازي (ت٦٠٦هـ) الذي يقول: «والإنصاف أنه لا طريق لنا إلى معرفة الإجماع إلا زمان الصحابة»[٢].

وما يترتب على تقرير هذه المقدمة هو أهمية تنقيح كمية دعاوى الإجماع بعد طبقة الصحابة لأنه يتعذّر العلم بانضباط غالبها، مما يوسّع من مساحات النقد والتصحيح الفقهي، ويعيد إمكانية مراجعة كثير من تلك الإجماعات بناء على آلية المراجعة التي يقترحها ابن تيمية في الفقرات القادمة.

(٢)
إشكالية تحصيل إجماع من بعد الصحابة

وتحديد تحصيل الإجماع الذي يمكن ضبطه بزمن الصحابة إنما هو من أجل تعذر العلم به وكيفية تحصيله فيما بعد ذلك، يقول: «ومعرفة الإجماع قد يتعذر كثيراً أو غالباً، فمن الذي يحيط بأقوال المجتهدين؟»[٣].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١١: ٣٤١).

(٢) الرازي، المحصول (٤: ٣٤).

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٩: ٢٠١).

ويتأكد هذا التعذّر عندما تكون المسألة من الأمور الخفية التي يصعب تناقل الإجماع فيها حيث يقول: «فمن ادعى الإجماع في الأمور الخفية بمعنى أنه يعلم المنازع فقد قفا ما ليس له به علم»(١).

ويتابعه على ذات المعنى تلميذه ابن القيم إذ يقول: «إن علم الإنسان باتفاق الناس في شرق الأرض وغربها إن لم يكن متعذراً فهو أصعب شيء وأشقه»(٢).

ولتعذر تحصيل كثير من الإجماعات وتضييق ابن تيمية لهذه المساحة فهو يستشهد بمقولة الإمام أحمد في ذلك فيقول: «وأحمد كان يقول: (من ادَّعَى الإجماع فقد كذب، وما يُدريهِ أنَّ الناس اختلفوا)، كان مقصوده بذلك: أن يَرُدَّ ما يحكى له عن أبي ثورٍ ونحوه من الإجماعات، فإن طائفةً من أصحابه كانوا يسألونه عن أشياء يقولها أبو ثور.

وكان أبو ثور؛ إماماً مجتهداً فقيهاً أفقه أهل بغداد، أو من أفقه أهل بغداد بعد أحمد، وكان أحمد كثيراً ما يدلُّ عليه في الفتيا، فيقول للسائل: سل الفقهاء، سل أبا ثور. ويقول: هو في مسلاخ الثوري.

وكان أحياناً ينكر عليه إذا رأى أنه قال أقوالاً مبتدعة؛ كقوله في المجوس: أنه يباحُ نكاحهم وذبائحهم. حتى يقولَ أحياناً: أبو ثورٍ كاسمِهِ، وفي ورايةٍ أخرى عنه: كيف يجوز للرجل أن يقولَ: أجمعوا؟! إذا سمعتم يقولون: أجمعوا فاتهمهم، لو قال: إني لم أعلم مخالفاً جاز.

وكذلك نقلَ عنه أبو طالبٍ أنه قال: هذا كذبٌ؛ ما عَلَّمَهُ أنَّ الناس مجمعون؟! ولكن يقول: لا أعلم فيه اختلافاً، فهو أحسن من قوله: إجماع الناس.

وكذلك نقلَ عنه أبو الحارث: لا ينبغي لأحدٍ أنْ يدَّعي الإجماع، لعل الناس اختلفوا.

فأحمد وأمثاله يقولون: من ادَّعى الإجماع في مثلِ هذا فقد كَذَبَ، وما يدريه أنَّ الناس أجمعوا، ولكن يقول: لا أعلم منازعاً، وعدمُ علمهِ بالمنازع لا يُزيلُ بهِ ما بينَهُ اللهُ ورسوله في كتابهِ وسُنَّةِ نبيه من الدلالة البيِّنَةِ لفظاً ومعنى»(٣).

ويؤكد هذا المعنى في موطن آخر فيقول: «فلمَّا كان يحكى عنه وعن غيره أنه يدعي الإجماع في مثل هذه الأمور، أنكر الإمام أحمد على من يَدَّعِي هذا، وكان إنكار

---

(١) ابن تيمية، نقد مراتب الإجماع (ص٣٠٢).

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين (٢: ١٧٤).

(٣) ابن تيمية، الرد على السبكي (٤/ب).

أحمد هذه الدعوى تتضمن الإنكار على أبي ثور خصوصاً لا سيما في مثل هذه المسألة، فإنَّ أبا ثور كان هو أشهر الناس بالاجتهاد في عصر أحمد وغيره، وكان من أشهر الناس بالاستدلال على هذه الإجماعات، وكان أحمد يُسأل عما يدعيه هو وغيره من ذلك فيقول: من ادعى الإجماع فقد كذب. ولهذا لم يدع أحمد ولا إسحاق ولا أبو عبيد ولا أمثالهم إجماعاً في ذلك، بل كان غاية أحمد في العتق أن يحكي ذلك عن بعض الصحابة، ويعارض بذلك بما نقل عنهم فيه»[1].

(١) المصدر السابق (٤٠/أ).

ثانياً
القدرة التحصيلية

(١)
تفاوت مراتب تحصيل الإجماع

يبني ابن تيمية نظرته المختلفة في تحصيل الإجماع على أن الإجماع من جهة تحصيله ليس قسماً واحداً، بل هو من هذه الجهة ينقسم إلى ثلاثة أنواع: إحاطي، وإقراري ـ وهو المشتهر أصولياً بأنه الإجماع السكوتي ـ، واستقرائي، يقول في ذلك أثناء رده على السبكي:

«أنواع الإجماع التي يمكن الاستدلال بها ثلاثة:

إجماع إحاطي، وإجماع إقراري، وإجماع استقرائي.

فالأول: ما يحيط علماً بأن الصحابة أو التابعين كانوا عليه، مثل ما علمنا أَنَّ من دين الرسول ﷺ الظاهر المعروف الذي لا ينكره إلا من هو كافر به.

والثاني: أَنْ يشتهر القول أو العمل في السلف فلا ينكره منكر؛ فهذا إجماع إقراري، فإنَّ الأمة لا تجتمع على الإقرار على باطل، بل كما أن الرسول ﷺ معصومٌ في قوله وفعله وإقراره = فكذلك الأمة معصومةٌ في قولها وفعلها وإقرارها، وهذا كجعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه الأرض المفتوحة عنوة فيما بين المسلمين وغير ذلك.

وإذا قيل في مثل ذلك: قد يكون بعضهم أنكرها.

قيل: لا يسقط الفرض بإنكار الخطأ إلا إذا ظهر الإنكار، ولو أنكر ذلك منكرٌ لكان مما تتوفر الدواعي على نقله؛ كما نقلوا نزاع ابن عباس رضي الله عنهما في العول والعمريتين، ونزاع ابن الزبير رضي الله عنهما في ميراث المبتوتة وأمثال ذلك.

وأما الثالث: فهو الإجماع الاستقرائي، وهو أن يتتبع العالم ما أمكنه من أقوال العلماء فلا يجد أحداً خالف في ذلك، ومعلوم أنَّ علمه بأقوالهم التي بلغته أتم من علمه بنفي يُنازعه الغير لهم»[1].

وابن تيمية يعتني بالقسم الثاني والثالث لأنهما عملياً غالب الإجماعات المتداولة في مسائل الفقه، فالإجماعات القطعية والتي تعلم الأمة قطعاً أنها من دين الله مثل أن الصلوات خمس وأن الزكاة فريضة، ليست محل الجدل بين ابن تيمية ومخالفيه.

وتقسيم الإجماع لهذه المراتب الثلاث يريد أن يصل به ابن تيمية إلى منزلة كل قسم من تلك الأقسام من جهة الظن والقطع، وهذه هي النقطة التالية:

(٢)
مراتب الإجماع بين القطع والظن

درجة قوة دلالة القسمين الثاني والثالث يصنفها ابن تيمية في خانة الظني وليس القطعي، ولذلك ينظر إليها من هذه الزاوية فيجعل الإجماع على قسمين: قطعي وظني فيقول: «والإجماع نوعان:

قطعي؛ فهذا لا سبيل إلى أن يعلم إجماع قطعي على خلاف النص.

وأما الظني فهو الإجماع الإقراري والاستقرائي: بأن يستقرئ أقوال العلماء فلا يجد في ذلك خلافاً أو يشتهر القول في القرآن ولا يعلم أحدا أنكره»[2].

ويترتب على هذه المقدمة إيجاد مساحة لحركة المراجعة والنقد الفقهي، فحينما يكون الإجماع المنقول في درجة الظني تخفّ صلابته الدلالية، ويصبح قابلاً للنقد والتعاطي معه كغيره من الاستدلالات المظنونة كما سيتضح من تقرير ابن تيمية القادم في كيفية التعامل مع هذا النوع من الإجماع كنقل اجتهادي.

---

(١) المصدر السابق (١٦٩/أ).

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٩ : ٢٦٧).

ثالثاً
النقل الاجتهادي

(١)
اجتهادية نقل الإجماع

بعد بيان ابن تيمية مقدار التعذر أو التعسُّر الذي يكون أثناء تحصيل الإجماع، وبيان أنه ليس على مرتبة واحدة، بل منه ما هو قطعي ومنه ما هو ظني وهو غالب الإجماعات التي يتم نقلها في السياق الفقهي، فإنه يؤسس فكرة ظنية هذا الإجماع على أن عملية تحصيله هي عبارة عن (نقل) اجتهادي، وهذا النقل ينقل عن طريق واحد أو اثنين، ولا يصح أن يُجعل نقل عالم أو اثنين حجة شرعية يجب على الناس الالتزام بها، فهو نقل اجتهادي يدخله الصواب والخطأ مثله مثل أي نقل آخر، فيقول: «فإنه إذا قال واحد أو اثنان أو ثلاثة: نحن لا نعلم في هذا نزاعاً، أو نظن أنه لا نزاع في ذلك = لم يكن هذا مما يوجب أن جميع أمة محمد ﷺ من أولهم إلى آخرهم يجب عليهم تقليد هذا الظان فيما ظنه، فإنه لا يجب عليهم تقليده فيما يقطع به، فكيف يجب عليهم تقليده فيما ظنه؟!

وهب أنه يجوز تقليده لبعض الناس، أو يجب على بعض الناس؛ لكن لا يقول عاقل: إنَّ جميع الأمة يجب عليها تقليده، وليس هذا مثل ترك رواية ما يرويه من الأخبار، فإنَّ ذاك خبر منه عما سمعه أو رآه، ليس هو خبراً عما يظنه بالاستقراء، ولهذا يجب على أمثاله وعلى مَنْ هو أكبر منه أنْ يرجعوا إلى خبره، كما كان الخلفاء الراشدون والصحابة والتابعون ﷺ يرجعون في الأخبار إلى مَنْ سمع ما لم يسمعوا، ورأى ما لم يروا.

ولا يقول أحدٌ: إنه يجب على الشافعي وأحمد بن حنبل وإسحاق وأبي عبيد وغيرهم أنهم يرجعون إلى أبي ثور وأمثاله فيما يظنه من عدم النزاع، مع أنه عليهم أن يرجعوا إلى مَنْ هو دون أبي ثور في العلم والفقه فيما ينقله من الأخبار إذا كان ثقةً؛ وذلك أنه ليس نقل الإجماع ونفي النزاع مثل نقل ما سمع من الأخبار، فإنَّ هذا غايتُهُ فيه الاستقراء.

ثم إنَّ هذا خبرٌ مرسل فإنه يخبر أَنَّ هذا قول العلماء الذين لم يدركهم، ولا سَمَّى مَنْ أَخبرَ ذلك عنهم، بل لو نقل واحدٌ مذهب فقيهٍ من غير أن يعزوه إلى كتاب أو إسناد = لكان نقلاً مرسلاً، والغالب عليه الصواب كما أَنَّ الغالب على مراسيل التابعين الصواب، والخطأ في ذلك أكثر من الخطأ في مراسيل التابعين؛ فإذا كان مرسَل العالم المشهور لنص الرسول ﷺ الذي يجب اتباعه إما أن لا يكون حجة وإما أن يكون حجة ضعيفة غيرها أقوى منها مع أَنَّ عِلْمَهُ بأنَّ الرسول ﷺ قال هذا ممكن بطرقٍ كثيرة، فكيف بقول بعض العلماء وهو ما لا يمكنه علمه؛ بل غايته أنه يظن أن لا نزاع في ذلك؟!.

ولهذا لم يكن الأئمة المتبوعون يحتجون بمثل هذا قط، وإنما يعتمد أحدهم على استقرائه واجتهاده في معرفة النزاع وعدمه، لا يقلد في ذلك غيره، مع اتفاقهم على وجوب اتباع الأخبار؛ فَعُلِمَ أَنَّ مثل هذا الكلام ليس حجةً نقليةً يجب العملُ بها كما يجب العمل بالأخبار الثابتة المنقولة، لا سيما والأصوليون قد تنازعوا في الإجماع إذا نُقِلَ بخبرٍ واحدٍ هل يكون حجة أم لا؟ على قولين مشهورين.

وهذا إذا نقل بإسناد متصل عن جميع أهل الإجماع كما نقل عن الصحابة المعروفين ونحوهم، فأما نقلُ واحدٍ متأخرٍ بعد القرون الثلاثة لإجماعٍ لم ينقله قبله أحدٌ، وليس معه فيه إلا ظن عدم النزاع؛ فكيف يجب على الأمة اتباعه بمجرد ذلك؟!

نعم من استقرأ الأقوال وتتبعها فَغَلب على ظنه كان بمنزلة أبي ثور في ذلك، وهذا الظن قد يكون صواباً وقد يكون خطأً، وليس له أَنْ يحتجَّ على غيره بظنه إلا كما يحتجُّ على غيره بنفي المعارض، مثل أَنْ يقول: هذا دليل عام ولا مخصص له، فإني بحثت عن المخصص فلم أجده.

وقد تنازع الناس في نفي المعارض هل هو جزء من الدليل في حق الناظر أو المناظر؟ والصحيح: أَنَّ الناظر المستدل لا يعمل بالدليل الظني إن لم يغلب على ظنه نفي المعارض المقاوم، وأما المناظر فلا يجب عليه في الاستدلال نفي المعارض مفصلاً، فإنَّ هذا يتعذر أو يتعسر، وهذا يظهر بـ:

الجواب الثاني: وهو أَنْ يقال: هَبْ أَنَّ المحتج بنقل أبي ثور هو أبو ثور نفسه، فليس عِلْمُ الإنسان بما في قلب غيره بأعظم مِنْ علم ذلك الشخص؛ فإنَّ المناظر له

يقول له: مجرد ظنك ليس بحجةٍ عليَّ إنْ لم أستقرئ أقوال العلماء فأظن ما ظننته من عدم المنازع»[1].

ويعتمد ابن تيمية في نقده للإجماع الذي نقله السبكي في مسألة الحلف بالطلاق عن أبي ثور على هذه الفكرة وهو أن نقل الإجماع عملية اجتهادية فيقول: «وأبو ثور نفسه نقل الإجماع؛ فقد علمنا ذلك، لكنْ مراده بذلك: أني لا أعلم نزاعاً، وأني أظن عدم النزاع؛ هكذا قال عن نفسه فيما يحكيه من الإجماع، ليس نقله للإجماع كنقله لما سمعه من أقوال العلماء منهم أو ممن نقل عنهم، بل هذا أمرٌ اجتهادي مستنده الاستقراء وتتبع الأقوال، فلمَّا لم يجد فيما بلغه من أقوال العلماء من قال بالتكفير = ظَنَّ أنه لا قائل به.

كما يقول أهل الحديث: لم يرو هذا غيرُ فلان، وكما يقول بعض أتباع الأئمة: لم يذكر هذا القول أو هذا الوجه إلا فلان؛ فهذا كله مستنده فيه الاستقراء والتتبع، وهو قولٌ باجتهاد واستقراء يقع فيه الصواب والخطأ، ليس هو من باب نقل الأحاديث وأقوال العلماء التي تنقل بالسماع أو بما يوجد في الكتب عنهم»[2].

ويقول: «فنقلُ أبي ثور للإجماع الذي مستنده عنده استقراؤه لأقوال العلماء هو من الخبر عن اجتهاده واستقرائه = ليس خبراً كأخبار المحدثين وشهادة الشهود بالأمور المعلومة بسمع أو رؤية»[3].

(٢)
الحاجة إلى فحص نقل الإجماع

إن ابن تيمية وهو يقف هذا الموقف من تدقيق الإجماع يقف على الطرف الآخر من بعض العلماء الذين أصلوا للإجماع بطريقة توحي بأن نقله أمر لا يدخله الاجتهاد، ولا يحتاج إلى تدقيق، نلحظ هذا في رأي ابن قتيبة (ت٢٧٦هـ) وهو يرجح الاستدلال بالإجماع على الاستدلال بالسُّنَّة بأن الإجماع لا يحتاج إلى تدقيق في الرواة ولا الأسانيد حيث يقول: «ونحن نقول: إن الحق يثبت عندنا بالإجماع أكثر من ثبوته بالرواية؛ لأن الحديث قد تعترض فيه عوارض من السهو والإغفال وتدخل عليه الشبه والتأويلات والنسخ ويأخذه الثقة عن غير الثقة، وقد يأتي بأمرين مختلفين وهما جميعاً جائزان كالتسليمة الواحدة والتسليمتين، وقد يحضر الأمر يأمر به النبي ﷺ رجلاً ثم

(١) المصدر السابق (١٧١/أ) ـ (١٧١/ب).
(٢) المصدر السابق (٢٣٥/أ).
(٣) المصدر السابق (٢٣٥/ب).

يأمر بخلافه ولا يحضره هو فينقل إلينا الأمر الأول ولا ينقل إلينا الثاني لأنه لم يعلمه، والإجماع سليم من هذه الأسباب كلها»[1].

إن نظرة ابن قتيبة للإجماع تجعله لا يتعرض لكثير من الإشكالات والأسباب التي تعترضه كالسهو والشبهة والتأويل.

وهذه النظرة التي يؤصل بها ابن قتيبة للإجماع لا ينتقدها ابن تيمية فحسب؛ بل إنه يسير بنظرة معاكسة لنظرة ابن قتيبة فيجعل الإيرادات التي ترد على نقل الإجماع أكثر مما ترد على نقل السُّنَّة، ولذلك لما قال السبكي في مسألة الإجماع في الحلف بالطلاق: (ومصادمة نقل الإجماع لا يكون بالاستدلال والقياس، وإنما يكون بالنقل الصريح) علَّق عليه ابن تيمية وكأنه يُعلق على مقولة ابن قتيبة السابقة فيقول:

«أَنَّ هذه الدعوى ممنوعة؛ بل نقل حديث الرسول ﷺ الذي هو أبلغُ مِنْ نقلِ الإجماع مما قد يستدل على بطلانه بالأدلة الدالة على ذلك، فكيف لا يجوز أن يستدل على خطأ ناقل الإجماع بالأدلة الدالة على خطئه في نقله؟ ومعلوم أَنَّ نقلَ الحديث المعين المسموع من الرسول ﷺ، ثم من الصاحب، ثم من التابع أصحُّ من نقل الإجماع؛ فإنَّ هذا نقلٌ لما علمه بالسماع، وهو نقلٌ متصلٌ لا منقطعٌ، وأما ناقل الإجماع فهو ينقل عن خَلْقٍ كثيرٍ لا يمكنه الإحاطة بأقوالهم، وإذا أمكنه ذلك؛ فهو لم ينقل ألفاظهم، وإنما نَقَلَ ما يظنه اعتقادهم، فقد يغلط في فهم مرادهم، وإذا قُدِّرَ أنه لم يغلط؛ فهو لم ينقل عنهم، ولا معه نقل مسند عن كُلِّ واحدٍ واحدٍ، بل غايته أنه نَقْلٌ مرسل.

وأيضاً؛ فإنه نَقْلٌ اجتهادي يعرف بالاستقراء والتتبع مثل: ما يستقرئه النحوي من قوانين كلام العرب، فينفي أَنَّ في كلامهم عطفاً على الضمير المجرور بدون إعادة حرف الجار، وقد يكون في كلامهم ما لم يبلغه كقولهم: ما فيها غيره وفرسه.

وكذلك نقل المحدث لمن روى الحديث من الصحابة، فقد يقول: لم يروه إلا فلان وفلان، ويكون قد رواه غيرهم، وهو لم يبلغه.

ونقل الخلاف في مذاهب الأئمة، كقول القائل: لا يختلف مذهبه في كذا وكذا، وقد يكون فيه خلاف لم يبلغه.

ونقل مذاهب المتكلمين والنحاة والأطباء، فكثيراً ما يقول القائل: اتفق المتكلمون أو النحاة أو الأطباء على كذا، ويكون فيه نزاع لم يبلغه.

وإذا كان كذلك؛ فخطأُ الناقل لها هو أبلغ من نقل الإجماع يعلم بالاستدلال،

---

(١) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث (١ : ٢٦١).

فكيف لا يعلم خطؤه في نقل الإجماع بالاستدلال؟ لا سيما وعمدته في نقله ظَنُّهُ عدمَ النزاع، بل نفس العلم بالإجماع مما ينظر بالاستدلال: هل يمكن أم لا يمكن؟

فإذا كان الكلام في جنس الإجماع، وإمكانه، وإمكان العلم به بالاستدلال، فَلِمَ لا يجوز الكلام في إجماع معين وإمكانه وإمكان العلم به، ووقوع ذلك بالاستدلال؟.

والناس قد تكلموا في إجماع الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ على جواز القياس: هل فيه إجماع أم لا؟ وكلٌّ من الطائفتين تكلمت في ذلك بالاستدلال؛ فطائفة أثبتت إجماعهم عليه بالاستدلال، وطائفة نازعت في ذلك.

ولما ادعى قومٌ الإجماع السكوتي، فقال: إنَّ بعضهم إذا قال قولاً فانتشر في الناس ولم ينكروه صار إجماعاً، نازعهم آخرون في دعوى هذا الإجماع بالاستدلال، وقالوا: لا ينسب إلى ساكت قول. وقالوا: قد يكون سكوتهم لكذا وكذا.

وما زال الناس يَدَّعِي أحدهم إجماعاً، ويقيم الآخر الدليل على بطلانه؛ فإنَّ الناس تنازعوا في إجماعات متعددة هل هي إجماعات يجب اتباعها؛ كإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة، وكإجماعهم إذا لم ينقرض العصر حتى تنازعوا، وكإجماع التابعين دون الصحابة، وكإجماع الجمهور، وكإجماع العلماء دون العامة، أو دون العالم بالأصول والحديث، وكالإجماع المنقول بخبر الواحد ونحو ذلك.

فإذا قُدِّرَ أَنَّ ناقلاً نقل إجماعاً ومستنده اعتقاده بعض هذه الإجماعات أنها حجة، فلم لا يجوز لمن ينازعه في اعتقاده أنْ يستدل على بطلان هذا الإجماع؟

وأيضاً؛ فالاستدلال تارة يكون على عدم علم الناقل للإجماع، وتارة يكون على ثبوت النزاع؛ وكلاهما يقدح في العلم بثبوت الإجماع.

فإذا كان الناقل ليس عالماً بما ينقله، فَمَنْ تَلَقَّى ذلك عن نقله أولى أن لا يكون عالماً به، وإذا قام دليل على امتناع الإجماع المعين أو عدمه أو وجود النزاع = دَلَّ ذلك على بطلان نقله.

فإذا عرف أَنَّ الناقل للإجماع مراده ظَنُّ نفي النزاع وعدم العلم به لا الجزم بنفيه، وقد عُرِفَ أَنَّ كُلَّ من نقل إجماعاً في المسألة فقد نقل الإجماع في مسائل كثيرة وفيها نزاع ثابت = كان كثرة ما يقع من الخطأ في نقل ذلك مما يوجب ريبة قوية في نقله؛ كما إذا كثر خطأ المحدث، فإنه يبقى في نقله نوع ريبة، ولهذا لم يكن من عادة الصحابة والتابعين نقل الإجماعات»[1].

في النقل السابق يُنَظِّر ابن تيمية لمنهجية مساءلة الإجماع وهذا بناء منه على تأسيسه لظنيته، ولم يتعامل معه كما يفترض ابن قتيبة (ت٢٧٦هـ) من آلية التعامل.

(١) ابن تيمية، الرد على السبكي (١٨١/ب) ـ (١٨٢/ب).

(٣)

شيوع الخطأ في نقل الإجماع

لا يقف ابن تيمية عند مجرد إيراد الاحتمالات التي ترد على الإجماع، بل إنه يجعل الغلط في الإجماع شأناً شائعاً في عامة من ينقل الإجماعات من العلماء، فيقول:

«ومع هذا؛ فالغلط فيه كثير جداً، حتى إني لا أعرف أحداً ينقل الإجماعات إلا وقد وجد فيما ينقله من الإجماعات ما فيه نزاع لم يطلع عليه.

وأيضاً؛ فالغلط فيه كبير جداً بخلاف مَنْ ينقل الأقوال عن قائل معيَّن يثبت به النزاع، فإنَّ من الحُفَّاظ مَنْ لم يُعرف له غلط كالزهري والثوري وغيرهما، ومنهم مَنْ يَندر غلطه كشعبة وزائدة وقتادة وزهير وغيرهم، وهؤلاء وأمثالهم أحفظ الأئمة للمنقولات من أقوال العلماء وغيرهم، وهم وغيرهم كابن جريج ومالك بن أنس وحماد بن زيد وحماد بن سلمة وسفيان بن عيينة وسعيد بن أبي عروبة وسليمان التيمي والأوزاعي والليث بن سعد وعمرو بن الحارث، وَمِنْ قَبْلِ هؤلاء مِنْ صغار التابعين وكبارهم كالفقهاء السبعة وكالحسن وابن سيرين ومطرف بن الشخير وكعلقمة والأسود وعَبيدة وإبراهيم التيمي وإبراهيم النخعي وأمثالهم = هم دائماً ينقلون المنقولات المثبتة للنزاع كما ينقلون أقوال الصحابة والتابعين بعدهم مما فيه نزاع، وذلك النقل مقبول منهم، كما يقبل منهم ما ينقلونه من أقوال النبي ﷺ.

وعامة هؤلاء لا ينقلون إجماعاً، اللهم إلا أَنْ ينقلَ أَحدُهم إجماعَ الصحابة ﵃؛ كما روي عن عَبيدة السلماني أنه قال: لم يجمع أصحاب محمد ﷺ على شيء كإجماعهم على أَنَّ الأخت لا تنكح في عدة أختها، وأَنَّ الخامسة لا تنكح في عدة الرابعة، وهذا أراد به العدة الرجعية، فالناس يسلمون الإجماع فيه، وأما الطلاق البائن فلا يُسَلِّمُون الإجماع فيه، بل ومالك والشافعي وغيرهما يقولون: إنها تباح في العدة من الطلاق البائن.

وأما مَنْ يَنقل الإجماعات بعد التابعين؛ كالليث والثوري ومالك فيوجد في إجماعهم نزاع لم يَطَّلِعُوا عليه، بخلاف ما ينقلونه من النزاع، فإنَّ نقلهم له ثابت.

فالليث حكى الإجماع على أنه لا تقصر الصلاة في أقل من يومين، وكذلك الشافعي تبعه على ذلك؛ وقد علم النزاع في ذلك بين الصحابة والتابعين.

والثوري حكى الإجماع على أَنَّ المطلقة الرجعية إذا ارتجعها ثم طلقها فإنها تستأنف العدة، والنزاع ثابت في ذلك معروف حتى في مذهب الشافعي وأحمد.

ومالك بن أنس ذَكَرَ الإجماعَ على الحكم بِرَدِّ اليمين، وعلى القسامة؛ والنزاع في ذلك معروف.

والمقصود: أَنَّ العلماء نقلهم لما ينقلونه من أقوال يَثْبُتُ بها النزاع أثبت من نقلهم لنفي النزاع.

وأبو ثور ومحمد بن نصر ومحمد بن جرير وابن المنذر وابن عبد البر وابن حزم وغيرهم قد نقلوا النزاع في الحلف بالعتق عن الصحابة والتابعين، وممن سَمَّوه طاووس، وبعضهم حكى إجماعاً في الطلاق كأبي ثور ومن تبعه، وبعضهم حكى النزاع في الطلاق ـ أيضاً ـ كابن حزم ومَنْ وافقه، فلو لم يَعلم النزاع في الطلاق والحلف به منقول أخرى، لكان من المعلوم قطعاً أَنَّ إثباتَ نقلهم كلهم للنزاع في العتق أولى من إثبات نقل بعضهم لنفي النزاع في الطلاق مع مخالفة بعضهم في ذلك لوجهين:

أحدهما: أَنَّ نقلَ النزاعِ أقوى وأثبت.

والثاني: أَنَّ مثبتَ النزاعِ مثبتٌ، ونافيه نافٍ، والمثبتُ مُقَدَّمٌ على النافي.

فإذا جعل المعترض ونحوه عمدتهم نقلهم للإجماع، وطعنوا في نقلهم للنزاع = كان هذا من أظهر الخطأ وأفحش التناقض»[1].

ويؤكد هذا المعنى في موطن آخر من رده على السبكي فيقول:

«فإنه إذا ادعى أنه قد عَلِمَ إجماعَ الأمة في القرون المتأخرة مع تفرقها وانتشارها = فهذا مما نجزم قطعاً بأنه لا يعلمه، وإذا لم يكن معه إلا الاستقراء وهو تتبع أقوال العلماء ولم يجد خلافاً؛ فهذا يكون بحسب علمه، فأكثر المنتسبين إلى العلم لا يحصل لهم هذا الاستقراء لا علماً ولا ظناً؛ لأنه ليس لهم خبرة بأقوال جميع العلماء مع كثرتهم وانتشارهم، والذين كانوا يقولون هذا لاطلاعهم على أكثر أقوال العلماء يصيبون في كثير مما ينقلونه، ويخطئون في بعض ما ينقلونه، فالمكثر منهم لنقل الإجماع في هذه المسائل الظنية يكثر خطؤه، والمُقِلُّ منهم لنقل الإجماع فيها يقل خطؤه، **ولست أعلم أحداً ممن يَنقل الإجماع في مثل هذه المسائل إلا وقد وجدنا فيما ينقله من الإجماعات ما فيه نزاع لم يعلمه**.

وأما الإجماعات التي ينقلونها وهي صحيحة فتجدها مما دَلَّ عليه الكتاب والسُّنَّة؛ فلست أعلم إجماعاً صحيحاً إلا ومعه دلالة من الكتاب والسُّنَّة توافقه، ليكون مخالف الإجماع المقطوع به داخلاً في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ

(١) المصدر السابق (١٩٣/أ) ـ (١٩٣/ب).

﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ [النساء: ١١٥]»[١].

يترتب على هذا التقرير تفكيك الصلابة التي يريد أن يؤسسها ابن قتيبة (ت٢٧٦هـ) وغيره، بما أنه نقل قابل للصواب والخطأ، ولم يسلم من الخطأ في نقله أي واحد من العلماء المشهورين بنقل الإجماع.

(٤)

نقد دعوى التحصيل الشخصي للإجماع

وابن تيمية تعزيزاً لفكرة (النقل الاجتهادي) للإجماع ينتقد طريقة بعض العلماء، ممن يجعل تتبعه الخاص لأقوال العلماء وتحصيله الشخصي للإجماع حجة على الآخرين يُلزمهم بها، فعندما قال السبكي في مسألة الحلف بالطلاق: (فقد عَرَّفْتُك ـ فيما تقدم ـ أني تتبعت أقوال الصحابة والتابعين والأئمة بعدهم فلم أعلم أحداً قال بهذا القول الذي اخترعه ابن تيمية من سلف ولا خلف)[٢].

علّق عليه ابن تيمية بالقول: «وقول هذا المعترض أنه تتبع أقوال الصحابة والتابعين فلم يعلم أحداً قال بهذا القول؛ فهو مُصَدَّقٌ في هذا القول الذي أخبر فيه بعدم علمه ولم يكن في ذلك إلا مثل ابن عبد البر وأمثاله، ومثل ابن حزم وأمثاله؛ بل وأبي ثور ومحمد بن جرير ومحمد بن نصر وأمثالهم ممن يقول مثل هذا القول في مسائل كثيرة ويكون فيها نزاع لم يعلمه، كما قد بسط الكلام على ذلك في موضع آخر»[٣].

ولذلك فإن ابن تيمية يرى أن توارد عشرين عالماً مثلاً على قول لا يحيله إجماعاً ملزماً، فيقول مخاطباً السبكي: «إنما ثبت ذلك عن نحو عشرةِ أنفس؛ فهل يجوز أَنْ يقال: قول عشرة أو خمسة عشر أو عشرين من التابعين هو إجماع معصوم يجب على الأمة اتباعه مع أن عن بعضهم نزاعاً؟ وأنه يجب ترك دلالة الكتاب والسُّنَّة والقياس الجلي لمثل هذا الذي يُدَّعَى أنه إجماع؟».

ويؤكده في موطن آخر فيقول: «فإنه من المعلوم أنَّ أمة محمد ﷺ الذين إجماعهم حجة قاطعة، ليس هم أربعة ولا خمسة ولا عشرة ولا اثنا عشر.

وأيضاً؛ فقد اتفق العلماء على أنه ليس إجماع الفقهاء الأربعة أو الخمسة أو الستة أو السبعة أو الثمانية أو التسعة أو العشرة كمالك والثوري وأبي حنيفة وابن أبي ليلى

---

(١) المصدر السابق (٢٢٠/أ).
(٢) المصدر السابق (٣٥/ب).
(٣) المصدر السابق (٤٩/أ/أ).

والأوزاعي والشافعي وأحمد وإسحاق وداود بن علي ومحمد بن جرير = هو الإجماع المعصوم الذي يجب على جميع المسلمين اتباعه».

وفي موطن ثالث يكرر نفس المعنى فيقول: «إذا كان هذا قولك في أقوال السلف المعروفة المنقولة عنهم بالإسناد ألفاظهم فيها، وأنت لا تجزم بقولهم في تلك المسائل؛ فكيف تجزم بقول كل واحد من السلف في مسألة ليس معك فيها نقل إلا عن قليل من التابعين لا يبلغون عشرين نفساً؟! ثم مع هذا تدعي إجماع الصحابة والتابعين وتابعيهم على ذلك»[1].

ويقول في سياق أكثر وضوحاً: «ومعلومٌ أَنَّ علم هؤلاء بما نقلوه من النزاع الذي أثبتوه وبينوا طرقه ورووه بألفاظه = أتم وأكمل من علمهم بنفي النزاع في الطلاق، فإنَّ ذلك لا يمكن أن يعلمه بشرٌ بالحس، فإنَّ أحداً من الناس لا يمكنه مشافهة كل عالم مضى وغبر من المسلمين حتى يَسْمَعَ منهم أنَّ الطلاق المحلوف به يقع، بل ولا معه نقل صحيح يتضمن وقوعَ ذلك عن أحدٍ من الصحابة، وغاية ما عنده عن التابعين عددٌ قليلٌ نحوٌ من عشرة أو عشرين لا يُسَلَّم له نقل في التعليق الذي يعلم أنه قصد به اليمين عن عشرين البتة، بل نقل الطلاق المعلق مطلقاً لا يسلم له من التابعين؛ فمن أين يعلم أَنَّ أقوال جميع التابعين وتابعيهم كذلك؟ هذا لا يمكن أحداً علمه، لا سيما وليس معه علم بأنَّ هذه الفتاوي اشتهرت عند كل واحد من علماء التابعين فأقروها، حتى يحصل ذلك إجماعاً إقرارياً؛ فكيف جاز له أن يحتج بنقل هؤلاء بمثل هذا الإجماع وترك نقلهم للنزاع في العتق ونقلهم لذلك أصح؟!»[2].

(٥)
نقد التقليد في تناقل الإجماع

وينظر ابن تيمية في الإجماع من زاوية أخرى لا تقل أهمية عن الفكرة السابقة وهي زاوية (تناقل الإجماع)، فكثيراً ما يكون تحصيله عبارة عن نقل من إمام سابق، فينقل كل واحد عن الذي قبله ربما بدون استقراء خاص أو بحث جديد، فيقول في ذلك:

«وأئمة العلم ينكرون على مثل هذا المعترض وأمثاله الذين يتكلمون بالجهل، ويقفون ما ليس لهم به علم، ويجزمون بإجماع الأمة على ذلك، وليس لهم بهذا الإجماع من علم البتة؛ وغاية ما عندهم نقل من نقل ذلك، وأسبق من نقل الإجماع

---

(١) المصدر السابق (١٨١/ب).

(٢) المصدر السابق (٦٣/ب).

في ذلك أبو ثور، وكل من جاء بعده فعنه أخذ ذلك؛ ومحمد بن نصر عنه أخذه، وكذلك ابن جرير الطبري، وابن عبد البر عنه أخذه ابن رشد الحفيد»[1].

ويقول: «إن أول مَنْ نَقَلَ في هذه المسألة إجماعاً هو أبو ثور، وعنه تلقى ذلك من نقله كمحمد بن نصر وابن عبد البر»[2].

ولا شك أن هذا التناقل يُضعف من القوة الثبوتية لدعوى الإجماع.

(٦)

فحص مناهج الناقلين للإجماع

وبالإضافة إلى نقد عملية النقل فابن تيمية يُنبه على قضية أخرى وهي (تحليل مناهج الناقلين للإجماع)، والتي من خلالها تتبين مراتب الإجماع عندهم، والذي سيُحدد من خلاله هل نلزم الأمة بنقله للإجماع أم لا يجوز إلزامها بإجماع استقرائي؟

يذكر ذلك وهو يُحلِّل إجماعات أشهر نقلة الإجماع في السياق الفقهي، ومن أهمهم:

أ ـ أبو ثور (ت٢٤٦هـ):

يقول في طريقة نقله للإجماع وأثر هذه الطريقة على منزلة نقله للإجماع:

«وأبو ثور قد عُرِفَ مِنْ قولِهِ صريحاً أَنَّ الإجماع عنده معناه: عدم العلم بالنزاع لا العلم بعدم النزاع؛ وبهذا سَلِمَ مِنْ إنكارِ أحمد على مَنْ يَدَّعِي الإجماع؛ كقول أحمد في رواية ابنه عبد الله: من ادعى الإجماع فقد كذب لعل الناس قد اختلفوا؛ هذه دعوى بشر المَرِيْسِي والأصم، لكن يقول: لا نعلم الناس اختلفوا أو لم يبلغه.

وكذلك نقل المروذي عنه أنه قال: لا يجوز للرجل أن يقول أجمعوا، إذا سمعتم يقولون: أجمعوا؛ فاتهموهم، لو قال: إني لا أعلم مخالفاً لكان.

وكذلك نقل عنه أبو طالب أنه قال: هذا كذب! ما عَلَّمَهُ أَنَّ الناس مجتمعون؟ ولكن يقول: لا أعلم فيه اختلافاً فهو أحسن مِنْ قوله إجماع الناس.

وكذلك نقل أبو الحارث عنه: لا ينبغي لأحدٍ أَنْ يَدَّعي في قوله الإجماع، لعل الناس اختلفوا.

وأبو ثور كان قرين أحمد ـ رحمة الله عليهما ـ وبلده بغداد، وكانت أكثر بلاد الإسلام علماً في ذلك الزمان، وهو كان أشهر أهل ذلك العصر بالاجتهاد والإفتاء بعد

---

(١) المصدر السابق (٤٩/أ/أ).

(٢) المصدر السابق (١٦٥/أ).

أحمد، وكان أحمد كثيراً ما يُسأَلُ عما يقول، ولهذا كان هو أول من ذكره أبو إسحاق في طبقات الفقهاء المجتهدين بعد أحمد بن حنبل، وذكر بعده: ابن جرير الطبري وداود بن علي الأصبهاني.

وكان أحمد يثني عليه تارة حتى يقول: هو عندي في مسلاخ الثوري، وإذا بلغه عنه أقوال مخالفة للسُّنَّة وأقوال الصحابة كإباحته ذبائح المجوس وغير ذلك، يتكلم فيه بكلام غليظ»[1].

ويقول في موطن آخر: «وأبو ثور نفسه نقل الإجماع؛ فقد علمنا ذلك، لكنْ مراده بذلك: أني لا أعلم نزاعاً، وأني أظن عدم النزاع؛ هكذا قال عن نفسه فيما يحكيه من الإجماع، ليس نقله للإجماع كنقله لما سمعه من أقوال العلماء منهم أو ممن نقل عنهم، بل هذا أمرٌ اجتهادي مستنده الاستقراء وتتبع الأقوال، فلمَّا لم يجد فيما بلغه من أقوال العلماء من قال بالتكفير = ظَنَّ أنه لا قائل به.

كما يقول أهل الحديث: لم يرو هذا غيرُ فلان، وكما يقول بعض أتباع الأئمة: لم يذكر هذا القول أو هذا الوجه إلا فلان؛ فهذا كله مستنده فيه الاستقراء والتتبع، وهو قولٌ باجتهاد واستقراء يقع فيه الصواب والخطأ، ليس هو من باب نقل الأحاديث وأقوال العلماء التي تنقل بالسماع أو بما يوجد في الكتب عنهم»[2].

ب ـ محمد بن جرير (ت٣١٠هـ):

يقول في تحليل نقله للإجماع: «مِنْ أصلِهِ أنه لا يعتد بخلاف الواحد والاثنين، وأنَّ الإجماع لا يكون مستنده إلا نصاً، فما أجمعوا عليه فهو منقول عن النبي ﷺ، فإذا كان الجماهير على قولٍ كان ذلك عنده نقلاً منهم لذلك عن النبي ﷺ، وإذا ظَهَرَ الخلاف كان ذلك اجتهاداً منهم»[3].

ويقول: «ولم يكن ابن جرير يَعْتَدُّ بخلاف المتأخرين كالشافعي وأحمد وإسحاق وأبي سعيد وأبي ثور وغيرهم إن لم يجد في ذلك نزاعاً قديماً، وكذلك إسماعيل بن إسحاق القاضي وأمثاله لا يعتدون بخلاف الشافعي ونحوه.

وأحمد بن حنبل كان لا يعتد إلا بخلاف الصحابة والتابعين بعدهم، لا يعتد بخلاف من بعدهم، ولا يكاد يذكر أقوالهم إلا على سبيل المتابعة؛ لأنَّ الصحابة والتابعين قد تكلموا في عامة الحوادث، قَلَّ عنده أن تقعَ واقعة إلا وقد تكلم

---

(١) المصدر السابق (١٦٧/أ).

(٢) المصدر السابق (٢٣٣/ب).

(٣) المصدر السابق (٦١/ب).

الصحابة ﷺ فيها أو في نظيرها، وكان لكثرة علمه بأقوال الصحابة والتابعين لا يحتاج إلى أن ينقل كلام من بعدهم.

ولمَّا كان هذا من أصل ابن جرير كان يدعي الإجماع في مسائل متعددة مع شهرة النزاع فيها بين الأئمة الأربعة مثل ادعائه الإجماع على أن اليمين الغموس لا كفارة فيها، وأنَّ متروك التسمية مباح، ومثل ذلك حتى يتأوَّل ما نقل في ذلك من النزاع كما قال في مسألة اليمين الغموس»[١].

ويقول: «وأما ابن جرير الطبري وإِنْ كانَ هو لم يذكره، فالإجماع عنده هو قول الجمهور؛ فلا يُحتج بنقله»[٢].

جـ ـ ابن المنذر (ت٣١٨هـ):

يُعتبر ابن المنذر أحد أهم نقلة الإجماع، كما يقول النووي: «ابن المنذر هو المرجوع إليه في نقل المذاهب باتفاق الفرق»[٣]، وهو المعنى الذي يؤكده ابن تيمية كذلك بقوله: «عليه اعتماد أكثر المتأخرين في نقل الإجماع والخلاف»[٤].

وقد ناقش منهجية نقله للإجماع في سياق ردِّه على السبكي فقال: «وأما ابن المنذر؛ فلفظه: أجمع كل من يحفظ عنه قوله؛ وعادة ابن المنذر إذا ذكر مثل هذا ينقل قول من حفظ قوله في تلك المسألة، ولم ينقل ذلك إجماعاً للأمة ولعلمائها؛ لأنه لا يكون قد عرف أقوال سائر العلماء في ذلك، فنقل قول من حفظ قوله، وهذا يدل على أن ابن المنذر لم يعلم أقوال سائر العلماء في هذه المسألة، ولم ينقل فيها إجماعاً يحتج به، كما ذكر ألفاظه في مثل هذا الإجماع وفي غيره بما يتبين مراده.

وذكرنا مع ذلك أن كثيراً من الإجماعات التي نقلها عن جميع العلماء يكون فيها نزاع لم يبلغه، فكيف بما ينقل فيه قول من حفظ قوله؟! فإن مثل هذا يكون فيه كثيراً نزاع لم يعرفه.

فإذا أراد أن ينقل الإجماع العام، قال: أجمع أهل العلم على أن الصلاة لا تجزئ إلا بطهارة إذا وجد المرء السبيل إليها...

وأما إذا قال: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم؛ فإنه يدل على أن هذا القول قول مَنْ يَعرِفُ قولَه في تلك المسألة، ولم يعرف فيها سائر أقوال العلماء؛ سواء

(١) المصدر السابق (٦١/ب).
(٢) المصدر السابق (١٦٥/أ).
(٣) النووي، المجموع شرح المهذب (١: ٤٣٦).
(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢١: ٥٥٩).

سماهم أو لم يسمهم، وهذا إجماع خاص لا عام؛ كقوله: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم وعلماء الأمصار على أَنَّ القذف وقول الزور والكذب والغيبة لا يوجب طهارة؛ هذا مذهب المدني والكوفي والشافعي وأحمد وإسحاق، قال: وقد روينا عن غير واحد من الأوائل أنهم أمروا بالوضوء من الكلام الخبيث. قال: وذلك عندي استحباب ممن أمر به؛ لأنَّا لا نعلم حجةً توجب في شيء من الكلام وضوءاً.

وكذلك قوله: أجمع من نحفظ قوله أنَّ الوضوء غير جائز بماء الورد، وماء الشجر، وماء العصفر، ولا تجوز الطهارة إلا بماء مطلق يقع عليه اسم الماء. ومعلومٌ أَنَّ في ذلك نزاعاً؛ أما ماء الورد ونحوه ففيه نزاع عن ابن أبي ليلى والأوزاعي وغيرهما، وأما المياه التي تجري من الشجر فيجوز التوضؤ به في مذهب أبي حنيفة أيضاً»[1].

د ـ ابن حزم (ت٤٥٦هـ):

يرى ابن تيمية أن ابن حزم من أعظم نقلة الإجماع ومع هذا لم يطلع على بعض مواطن النزاع، فيقول: «وهذا نزاعٌ لم يكن قد اطلع عليه ابن حزم ـ أيضاً ـ، كما قد ذكرنا قطعة كبيرة من إجماعاته التي فيها نزاع لم يطلع عليه، مع أنه من أعظم نقلةِ الإجماعات اطلاعاً، وأكثرهم انتقاداً».

هذا مع أن شرط ابن حزم شديد جدا في الإجماع الذي ينقله، حيث يذكر عنه ابن تيمية قوله: «وقال ـ أيضاً ـ: إنما نُدخل في هذا الكتاب الإجماع التام الذي لا نُخالف فيه البتة، الذي نعلمه كما نعلم أَنَّ صلاة الصبح في الأمن والخوف ركعتان.

فهذا شرطه في إجماعه؛ ومع هذا: فقد ذكر إجماعات كثيرة فيها نزاع لم يعلمه، بل فيها ما قد خالفه هو ـ أيضاً ـ قد ذكرنا منها قطعة فيما كتبناه في الإجماع في غير هذا الموضع»[2].

هـ ـ ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ):

يقول في منهج نقله للإجماع: «وأما ما ينقله ابن عبد البر من الإجماعات؛ فيوجد في كثيرٍ منها من النزاع أكثر مما يوجد في إجماعات ابن حزم، وهما في عصرٍ واحدٍ وبلدٍ واحدٍ؛ مثل هذه المسألة، فإنَّ ابن عبد البر نقل فيها الإجماع مع أَنَّ من عادته أنه ينقل قول داود وأصحابه، ويقال: إنه كان أولاً على مذهبهم، كما كان أبو إسحاق الشيرازي على مذهبهم؛ ومع هذا فلم ينقل ابن عبد البر مذهبهم في ذلك كما نقله ابن حزم؛ لأنه لما رأى ما ذكره أبو ثور وأبو نصر تبعهما في ذلك، وقد تبين أن الأصل

(١) المصدر السابق (١٦٥/أ) ـ (١٦٦/أ).

(٢) المصدر السابق (١٧٢/ب).

في ذلك عدم علم أبي ثور بالنزاع أو ظنه عدم النزاع، وهذا إذا عارضه مَنْ أثبتَ النزاعَ مجملاً لم يكن لأحدٍ أَنْ يجزم بنفي النزاع، بل ولا يظنه إذا لم يعلم انتفاءه مع جزم الناقل بثبوته، فكيف وقد عرف ثلاثة أقوال أخر؟»[1].

بعد هذا التقييم العام لمناهج الناقلين للإجماع؛ ما المعنى الذي يريد أن يؤسس له ابن تيمية من خلال هذا التقييم؟

يبين ابن تيمية من خلال نصه التالي خلاصة المعنى الذي يريد أن يصل إليه فيقول:

«وليس معنا إلا ظَنُّ مَنْ جاء من بعد القرون الثلاثة، لإجماع لم يذكر فيه أحداً من الصحابة، ومراده به أنه لا يعلم نزاعاً، ومراد الآخر قول الأكثرين، ومراد الثالث إجماع من حفظ قوله؛ فهؤلاء الثلاثة أئمةُ مَنْ نَقَلَ الإجماع في المسألة.

أبو ثور أقدمهم وأجلهم، وقد فَسَّرَ مراده بما ينقله من الإجماع: أني لا أعلم منازعاً.

وابن حزم بين مراده بالإجماع الذي ينقله وهو ما قاله الجمهور.

وابن المنذر لم يذكر إجماعاً عاماً، بل إجماع من حفظ قوله؛ وكلٌّ من هؤلاء يذكر مثل هذا الإجماع في أحكام لم يعرف فيها للصحابة قولاً، بل لمن بعدهم، وفيها ما لا يَعرف فيه قولاً للتابعين بل لمن بعدهم، ومراده بالإجماع: إجماع مَنْ تَكَلَّمَ في هذه المسألة وَعَرَفَ أنه تكلم فيها.

فإذا لم يكن معنا إلا مثل هذا النقل عن مثل هؤلاء العلماء أفيجوز لنا أن نجزم بأن أفاضل الصحابة والتابعين ﷺ كانوا يقولون بهذا الفرق الذي أخطؤوا فيه؟! وأَنَّ الصحابة كانوا مجمعين على وقوع الطلاق المحلوف به؟ مع أَنَّا لا نجزم بقول ثلاثة منهم فيه، بل ولا اثنين، بل ولا واحد، بل يظهر لنا من كلامهم أنهم يسوون بينه وبين الحلف بالعتق والنذر، فهل يحلُّ مع هذا أن نلزمهم قولاً يستلزم أنهم أخطؤوا خطأً فاحشاً؟ ونجزم بخطئهم من غير أَنْ يكون عنهم شيء يدل على ذلك البتة، بل عنهم ما يدل على نقيضه»[2].

ويعيد هذا المعنى في تعليقه على إجماع ابن المنذر في هذه المسألة فيقول:

«إن ابن المنذر لم ينقل إجماع العلماء، وإنما نقل قول مَنْ يحفظ قوله في المسألة، وليس هذا بنقل إجماع علماء المسلمين، ولم يسم ابن المنذر فيما ذكره أحداً من الصحابة والتابعين، بل ولا تابعي التابعين سوى مالك وأبي حنيفة والليث بن سعد؛

---

(١) المصدر السابق (١٧٣/أ).

(٢) المصدر السابق (٢٣٠/ب).

ومعلوم كثرة العلماء في هذه الأعصار الثلاثة، لم يذكر قول ابن جريج والمكيين، ولا قول سليمان التيمي وأمثاله من البصريين، ولا ذكر قول الشاميين، ولا ذكر من الطبقة الرابعة سوى الشافعي وأحمد وإسحاق وأبي عبيد وأبي ثور.

فهل يقول عالم: إنَّ هذا هو الإجماع المعصوم الذي يقوم مقام نص الكتاب والرسول ﷺ؟! بل كثيرٌ منهم يُقَدِّمُهُ على نَصِّ الكتاب والرسول، ويقول: يُستدل بهذا الإجماع على أَنَّ ذلك النص منسوخ، ومنهم مَنْ يُجَوِّزُ النسخ بالإجماع.

وأما ابن نصر فهو تَبَعٌ لأبي ثور في ذلك، وأبو ثور قد عُرِفُ مراده بنقل الإجماع، وأنه لم يَعلم فيه نزاعاً، فلم يبق مع المعترض إلا عَدَمُ علم أبي ثور بالنزاع؛ وهذا غاية ظن أبي ثور»[1].

والمتحصّل من هذا، أن ابن تيمية يرسّخ ويؤسس ظنية نوعية الإجماع المتداول في السياق الفقهي، وهو بهذا الحال ليس الإجماع المعصوم الذي تقوم به الحجة اللازمة ويقوم مقام النص من الكتاب والسُّنَّة.

واستصحاب فكرة ظنية هذا النوع من الإجماع سيبني عليها ابن تيمية نتائج كبيرة جداً ستأتي بعد قليل، والتي ستتعلق بمنهجية الاستدلال بالإجماع الذي من هذا النوع، وهو مجال الفقرة التالية:

---

(١) المصدر السابق (١٦٨/ ب).

رابعاً
المنزلة الاستدلالية

بداية فإن ابن تيمية يطرح المسألة التي يناقشها الأصوليون حول الإجماع وهل هو قطعي أم ظني فيقول:

«وقد تنازع الناس في الإجماع هل هو حجة قطعية أم ظنية؟ وهذا يقطع بخطأ من خالفه.

والتحقيق: أَنَّ ما قطعنا بأنه إجماع الأمة قطعنا بخطأ مخالفه، فإنَّا نقطع أَنَّ الأمة لا تجتمع على خطأ، وما لم نقطع بأنه إجماع الأمة لم نقطع بخطئه من هذه الجهة، لكن إِنْ علمنا خطأه من جهة أخرى قطعنا به.

وإذا كان كذلك؛ فمن المعلوم أنه إذا كان الطريق الذي به يعرف الإجماع نقل أبي ثور ومن اتبعه، وهو يقول: إنما معي عدم العلم بالنزاع، وظن أنه لا نزاع = كان بمنزلة مَنْ يَقول: لا أعلم في مذهب مالك أو الشافعي أو أبي حنيفة خلافاً، أو أظن أنه لا خلاف في ذلك؛ وبمنزلة مَنْ يقول: هذا الخبر لم يروه إلا فلان، أو أظن أنه لم يروه إلا فلان، أو ما أعلم رواه إلا فلان.

فإذا قال غيره: بل في مذهب فلان قول آخر، وهذا الخبر رواه آخر.

فإذا قال العالم الآخر: بل في الطلاق نزاع، لم نبق ظانين للإجماع، كما كنا نظنه لو لم ينقل هذا، بل جَوَّزنا ـ حينئذٍ ـ أَنْ يكون هناك نزاع اطلع عليه هذا دون ذاك، بل ومع هذا التجويز يرجح هذا، ولو لم يرجح لم نبق ظانين إجماعاً، فلا يبقى هناك إجماع احتج به.

وإذا قام عندنا دليل خالف هذا؛ فإما أن يترجح عندنا عدم الإجماع، فيجب علينا العمل بالدليل السالم عن المعارض المقاوم، وإِمَّا أَنْ يتساوى الأمران فلا يرجح واحد على الآخر فنقف، فأما الجزم بهذا النقل النافي دون ذاك النقل المثبت، فهذا ترجيح بلا مرجح، بل ترجيح للمرجوح على الراجح، بل ترجيح النافي على المثبت ترجيحٌ

لعدم العلم على العلم، وترجيحٌ للظن الضعيف على الظن القوي؛ وكل هذا لا يفعله إلا جاهل أو متجاهل»[1].

وقد سبق أن نقلنا تقسيم ابن تيمية للإجماع بحسب قوة دلالته بين القطع والظن، والذي يقول فيه: «والإجماع نوعان:

قطعي؛ فهذا لا سبيل إلى أن يعلم إجماع قطعي على خلاف النص.

وأما الظني فهو الإجماع الإقراري والاستقرائي: بأن يستقرئ أقوال العلماء فلا يجد في ذلك خلافاً أو يشتهر القول في القرآن ولا يعلم أحداً أنكره»[2].

هذا النوع من الإجماع الظني يؤسس ابن تيمية نظرته في الاستدلال به على عدة أمور:

(١)
النص كمستند للإجماع

ثمة مقدمة أساسية تحكم التأصيل النظري لابن تيمية في توجيه الاحتجاج بالإجماع، وهي: أن يكون الإجماع مستنداً في انعقاده على نص شرعي سابق، حيث يقول: «وأما مسائل النزاع؛ ويقال: إنها مجمعٌ عليها أو مختلفٌ فيها؛ فإنها إنْ كانت مجمعاً عليها فلا بُدَّ أَنْ تكون مُبَيَّنَةً في الكتاب والسُّنَّة، وإنْ كانت متنازعاً فيها فالصواب فيها ما وافق الكتاب والسُّنَّة»[3].

ويقول في نص أكثر تفصيلاً: «من المعلوم أَنَّ إجماع الأمة المعصوم لا يكون إلا عن دليلٍ شرعي كنصٍّ أو قياسٍ، فإنَّ القول بلا دليل قولٌ بلا علم؛ ولهذا أنكر جماعة العلماء قول يونس بن عمران بجواز انعقاد الإجماع...؛ لأنه يمتنع انعقاد الإجماع على خلاف الدليل الشرعي.

ومعلومٌ أنه لا نَصَّ ولا قياسَ يدل على أَنَّ الذي يَقصد الحلف بالطلاق والعتاق والظهار والحرام كارهاً لوقوع ذلك عند الصفة = أنه ليس بحالف، بل هو مُطَلِّقٌ كغيره من المطلقين، ولا في الشريعة قياسٌ يدلُّ على ذلك، فإنه ليس في الشرع تعليقٌ محلوفٌ به ثبت بنص أو إجماع أنه يلزم الحالف به ما التزمه حتى يقاس هذا به، والكتاب والسُّنَّة والقياس إنما تدل على أن التعليق الذي يقصد به اليمين يمينٌ من أيمان المسلمين، وهذا مقتضى الدليل عند أبي ثور ـ كما تقدم ـ، ولم يخالفه لدليل يناقض هذا.

---

(١) المصدر السابق (١٧٤/ب).

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٩: ٢٦٧).

(٣) ابن تيمية، الرد على السبكي (١٧٠/ب).

ومعلومٌ أَنَّ الإجماع لا ينعقد على خلاف الأدلة الشرعية، بل على وفقها = فعلم امتناع الإجماع في مثل هذا، ولهذا يوجد في كل صورةٍ فيها إجماعٌ معلومٌ يكون فيها دليلٌ شرعيٌ يثبت به الحكم.

ثم القول بوقوع الطلاق المحلوف به ليس منقولاً صريحاً عن أحدٍ من الصحابة، بل ولا ظاهراً، ولم يُنقل عن التابعين لفظٌ عامٌ أَنَّ كل مَنْ حلف بالطلاق يلزمه، بل عامة النقول فتاوى في أمورٍ جزئية: منها ما يظهر أنه يمين، ومنها ما يظهر أنه إيقاع، ومنها ما يحتمل الأمرين، والذي يظهر أنه يمين يَكرَهُ فيها الحالف لزوم ما عَلَّقَه قليلٌ بالنسبةِ إلى غيره، إنما ثبت ذلك عن نحو عشرةِ أنفس؛ فهل يجوز أَنْ يقال: قول عشرة أو خمسة عشر أو عشرين من التابعين هو إجماع معصوم يجب على الأمة اتباعه مع أن عن بعضهم نزاعاً؟ وأنه يجب ترك دلالة الكتاب والسُّنَّة والقياس الجلي لمثل هذا الذي يُدَّعَى أنه إجماع؟»[1].

(٢)
سلامة الإجماع الظني من معارضة النص القطعي

يرى ابن تيمية أن هذا النوع من الإجماع لا يصح أن تدفع به النصوص الواضحة المعلومة فيقول: «فهذا الإجماع وإن جاز الاحتجاج به، فلا يجوز أن تدفع النصوص المعلومة به لأن هذا حجة ظنية لا يجزم الإنسان بصحتها؛ فإنه لا يجزم بانتفاء المخالف وحيث قطع بانتفاء المخالف فالإجماع قطعي.

وأما إذا كان يظن عدمه ولا يقطع به فهو حجة ظنية، والظني لا يدفع به النص المعلوم لكن يحتج به ويقدم على ما هو دونه بالظن ويقدم عليه الظن الذي هو أقوى منه»[2].

وهو يؤسس هذه النظرة على الأدلة التي أسست لمرجعية الكتاب والسُّنَّة في الدلالة فيقول أثناء جوابه على السبكي: «أَنْ يقال: من المعلوم أَنَّ الله ﷻ بَيَّنَ للمسلمين الدين كما قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًۢا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ﴾ [التوبة: ١١٥]، فقد بَيَّنَ الله ﷻ للأمة ما يتقون، والذي يتقونه هو ما نهاهم عنه.

---

(١) المصدر السابق (١٨١/أ) ـ (١٨٢/أ).

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٩ : ٢٦٨).

وقد قال تعالى: ﴿ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡ وَلَا تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَ﴾ [الأعراف: ٣]، وقال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦۚ﴾ [الأنعام: ١٥٣]، وقال تعالى: ﴿فَإِمَّا يَأۡتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدٗى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشۡقَىٰ﴾ [طـه: ١٢٣]، وقال ﷻ: ﴿وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِۚ﴾ [البقرة: ٢١٣]، وقال ﷻ: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩] والدلائل الدالة على وجوب الاعتصام بالكتاب والسُّنَّة كثيرةٌ.

وقد أمر الله ـ سبحانه ـ المسلمين بتبليغ ما بعث به رسوله ﷺ من الكتاب والحكمة، وقال تعالى على لسان رسول ﷺ: «**وأوحي إليَّ هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ**»، وقال النبي ﷺ: «**بلغوا عني ولو آية، وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، ومن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار**». رواه البخاري، وقال ﷺ: «**ألا ليبلغ الشاهد الغائب**» أخرجاه في الصحيح، وقال ﷺ: «**نضر الله امرأً سمع منا حديثاً فبلغه إلى من لم يسمعه، فربَّ حامل فقهٍ غيرِ فقيه، وربَّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه**» رواه أهل السنن من حديث ابن مسعود وزيد بن ثابت بأسانيد حسنة.

وإذا كان كذلك؛ فإذا دَلَّ الكتاب والسُّنَّة على حكم لم يجز أن تكون حجة الله الدافعة لذلك هو إجماعاً يُسْنِدُهُ بعض العلماء إلى عدمِ علمه بالمنازع بعد القرون الثلاثة؛ لأنَّ قول هذا العالم لا يعرفه جمهور الناس، ولا كان مَنْ يقبله يعرفه، فالعلماء الذين تكلموا في هذه المسألة لا يجوز أن يكون مستندهم نقل هذا الإجماع، ولم ينقل أحد منهم إجماعاً قبله، كما كانوا ينقلون الأخبار التي يثبتون عليها الأحكام، ثم نقلها مَنْ بعدهم = فامتنع أن يكون مثل هذا النقل حجة الله التي جعلها عصمةً لعباده المؤمنين التي يهتدون بها؛ ولهذا يوجد الإجماع الذي هو إجماع يجب اتباعه معه كتاب أو سُنَّة تقدمه على الإجماع يتبعها المؤمنون.

ولهذا كتب عمر بن الخطاب ﷺ إلى شريح يقول: اقضِ بما في كتاب الله، فإنْ لم يكن في كتاب الله فيما في سُنَّة رسول الله، فإنْ لم يكن في سُنَّة رسول الله فيما قضى به الصالحون. وفي روايةٍ: فيما أجمع عليه الناس.

وكذلك قال ابن مسعود ﷺ: أَفْتُوا بما في كتاب الله، فإنْ لم تجدوا فيما في سُنَّة رسول الله، فإنْ لم تجدوا.

فأمروا باتباع الكتاب والسُّنَّة أولاً وآخراً والإجماع، لعلمهم بأنَّ ما في الكتاب

والسُّنَّة لا ينعقد إجماع على خلافه، بل متى انعقد إجماع على خلافِ نَصٍّ فلا بُدَّ أَنْ يكون هناك نَصٌّ ظاهرٌ معلومٌ ناسخٌ للنصِّ المخالف للإجماع.

وأما ما يقوله بعض المتأخرين من تقديم الإجماع على نصوص الكتاب والسُّنَّة إما لكونه ناسخاً لهذا أو دالاً على الناسخ لها = فخطأٌ مخالفٌ لِمَا كان عليه السلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، فإنهم لم يكونوا يَرُدُّونَ نصوص الكتاب والسُّنَّة إلا بنصوص الكتاب والسُّنَّة، ولا يستدلون على نسخ النص إلا بنصٍّ ينسخه لا بمجرد ظن الإجماع، وإلا فالقرآن والسُّنَّة التي أوجب الله ـ تعالى ـ اتباعهما، وقد أمر بتبليغهما الخلق = لا يجوز أَنْ يضيع ذاك على الأمة ويحيلهم على ما لا يمكن أحداً معرفته، وإنْ أمكنت معرفته إنما يكون لآحادِ الناس، فإنَّ العلمَ بالإجماعِ الذي يخالف النصوص ولا نص معه لو قُدِّرَ وجودُهُ = لكان العلم به متعذراً ومتعسراً، فلو كان الواجب ترك ما دل عليه الكتاب والسُّنَّة لمثل هذا = لكان قد وجب ترك ما عُلِمَ أنه حق لما لا سبيل إلى علمه، بخلاف الإجماعات المعلومة، فإنَّ معها دلائل الكتاب والسُّنَّة توافقها.

ولهذا جمع الله ـ تعالى ـ في الوعيد بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين بقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ [النساء: ١١٥]، فإنَّ مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين متلازمان كلٌ منهما حَقٌّ، كما أَنَّ طاعة الله وطاعة الرسول ﷺ متلازمان كلٌ منهما حق»[١].

وحتى يعضد ابن تيمية نظرته تلك فإنه يستشهد بمسالك العلماء تجاه هذا الإجماع المظنون، وأن عمل الأئمة أنهم يخالفون بعض تلك الإجماعات المنقولة إذا ما خالفت النصوص، فيقول: «والأئمة يخالفون بموجب الكتاب والسُّنَّة عندهم ما نَقَلَ فيه غيرُ واحدٍ الإجماعَ كمخالفة الشافعي بإيجاب القراءة على المأموم في حال الجهر، لعموم قوله ﷺ: «لا صلاة إلا بأم القرآن» لما نقل أحمد بن حنبل وغيره من الإجماع على أن المأموم لا يجب عليه القراءة في هذه الحال، ومخالفة أبي حنيفة بإيجاب قيمة الصيد نفسه، واعتقاده أَنَّ هذا موجب القرآن ما استفاض عن الصحابة والتابعين من إيجاب المثل؛ كما أوجبوا في النعامة بدنة، وفي البقرة الوحشية بقرة، ونظائر ذلك»[٢].

ويبين خطأ عدد من العلماء في اعتمادهم على إجماعات خالفت نصوصاً شرعية،

---

(١) ابن تيمية، الرد على السبكي (١٧٤/ب) ـ (١٧٦/ب).

(٢) المصدر السابق (١٨١/ب).

وأن عدم محاكمة الإجماع إلى النصوص قد يؤدي بالمجتهد إلى الخطأ فيقول: «وهذا الموضع الذي غلط فيه مثل المعترض وأمثاله، قد وقع نظيره لقوم في مواضع يظنون في المسألة إجماعاً فيعملون به، مع مخالفتهم في ذلك الكتاب والسُّنَّة، مثل: من اعتقد أن نكاح الزانية قبل التوبة حرامٌ بالإجماع، وخالف بذلك الكتاب والسُّنَّة.

ومن هؤلاء مَنْ يقول: الإجماع ينسخ الكتاب والسُّنَّة؛ وكنا نَظُنُّ بمن يقول ذلك أنه يريد به أَنَّ الإجماعَ دَلَّ على نَصٍّ ناسخٍ حتى ذكر من صَرَّحَ في نقله بأن نفس الإجماع يُنسخ به، وهذا من جنس قول النصارى الذين يجوزون لأحبارهم أن يغيروا شريعة الأنبياء برأيهم، وهؤلاء ممن عناهم الله بقوله: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾﴾ [التوبة: ٣١]، وقد قال النبي لعدي بن حاتم حين قال: ما عبدوهم. فقال: «**أحلوا لهم الحرام وحرموا عليهم الحلال فأطاعوهم فكانت تلك عبادتهم إياهم**»؛ فمن جوَّز لعلماء الأمة بعد نبيها أن ينسخ شيئاً من شرعه كان قوله من جنس هذا القول، وهذا بخلاف ما إذا اجتهد واحد منهم فإن هذا يقول كما قال أبو بكر وابن مسعود رضي الله عنهما: أقول فيها برأيي؛ فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان منه.

والواحد من العلماء ليس بمعصوم يجب اتباعه، بخلاف الأمة فإنها معصومة.

فإذا قيل: إنها قد تنسخ نص الرسول ﷺ بإجماعها على خلافه، وهي معصومة في إجماعها = فهذا اتخاذ لهم أرباباً من دون الله، يحللون الحرام ويحرمون الحلال.

ومثل من اعتقد إجماع الأمة على أَنَّ مسافة القصر لا تكون أقل من يومين، فلزمهم أَنْ لا يقصر أهل مكة في عرفة ومزدلفة ومنىً، وهو خلاف سنته التي لا ريب فيها من أَنَّ أهل مكة صلوا بصلاته في عرفة ومزدلفة ومنى جمعاً وقصراً، وكذلك كانوا يفعلون في خلافة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما وصدراً من خلافة عثمان رضي الله عنه لَمَّا كان يقصر الصلاة، ثم لما أتمها للاجتهاد الذي رآه تشعب للناس عن ذلك أقوال مذكورة في غير هذا الموضع...

ومثل من ظن إجماع الصحابة على أن التكبير على الجنازة لا يجوز أن يزاد على أربع وخالف السُّنَّة الثابتة في جواز التكبير أكثر من ذلك.

ومثل من ظن إجماع الصحابة على وجوب جلد ثمانين للشارب، وخالف بذلك ما تقدم من السُّنَّة في جواز الاقتصار على أربعين.

ومثل من ظن الإجماع على أنه لا يجوز قتل الشارب بحال وخالف بذلك ما ثبت

من جواز القتل في الجملة، وبعض الناس جعل القتل واجباً، والسُّنَّة إنما دلت على الجواز فإنه أمر بالقتل في الرابعة، وأُتي بشخص أكثر من الشرب ولم يقتله، وقيل له ﷺ عن طائفة لم ينتهوا. قال: «فاقتلوهم».

ومن الناس من ظن الإجماع على ترك حديث المصرَّاة.

ومنهم من ظن الإجماع على أن شهادة العبد لا تقبل، وأنس بن مالك قد ذكر الإجماع على أنها مقبولة.

ومن الناس مَنْ ظَنَّ الإجماع على أَنَّ فسخ الحج الذي أمر به النبي ﷺ أصحابه ﵃ في حجة الوداع لا يجوز، مع أَنَّ طائفةً من السلف والخلف يقولون: لا يجوز الحج بدون سوق الهدي إلا للمتمتع إما مبتدئاً وإما فاسخاً؛ ومثل هذا كثير»[(1)].

(٣)

الموازنة بين الظنية في دلالة الإجماع والنصوص

يتحصل من تقرير ابن تيمية السابق؛ أن تساوي الظنون بين النص والإجماع تجعلهم يخضعون لعملية الموازنة ولا يقضي أحد الظنين على الآخر، فمتى كان ظن الناظر للنص أقوى قدمه على هذا الإجماع، يقول في ذلك: «فمتى كان ظنه لدلالة النص أقوى من ظنه بثبوت الإجماع قدم دلالة النص ومتى كان ظنه للإجماع أقوى قدم هذا والمصيب في نفس الأمر واحد. وإن كان قد نقل له في المسألة فروع ولم يتعين صحته فهذا يوجب له أن لا يظن الإجماع إن لم يظن بطلان ذلك النقل وإلا فمتى جوز أن يكون ناقل النزاع صادقاً وجوز أن يكون كاذباً يبقى شاكاً في ثبوت الإجماع ومع الشك لا يكون معه علم ولا ظن بالإجماع، ولا تدفع الأدلة الشرعية بهذا المشتبه مع أن هذا لا يكون فلا يكون قط إجماع يجب اتباعه مع معارضته لنص آخر لا مخالف له ولا يكون قط نص يجب اتباعه وليس في الأمة قائل به بل قد يخفى القائل به على كثير من الناس. قال الترمذي: كل حديث في كتابي قد عمل به بعض أهل العلم إلا حديثين: حديث الجمع؛ وقتل الشارب. ومع هذا فكلا الحديثين قد عمل به طائفة وحديث الجمع قد عمل به أحمد وغيره»[(2)].

بل إن ابن تيمية يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، فهو يقول إن هذه الموازنة نجريها قبل أن يثبت النزاع، حيث يقول: «إنا قبل أنْ نعلم النزاع مَعَنَا ظنان؛ ظنُّ الإجماع،

---

(١) المصدر السابق (٥١/أ) ـ (٥٢/أ).

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٩ : ٢٦٧).

وظنُّ عموم القرآن لفظاً ومعنى. فمن كان قوةُ ظنِّ الإجماع عنده أقوى ـ كأبي ثور ـ قدَّمَ هذا الظن، ومن كان ظنُّه بكلام الله وعلمه وحكمته أتم، وأنَّ الله ـ تعالى ـ لا يُفرِّقُ بين المتماثلين ولا ينقض العلة لغير مخصصٍ معنوي، وكان ـ أيضاً ـ إذا رجعَ إلى نفسهِ لم يَجد عنده اعتقاداً بنفي النزاع يقاوم هذا الاعتقاد الذي عَلِمَهُ من كلام الله وكلام رسوله = حَكَمَ بأنَّ الأمةَ لا تجتمع على مثل هذا، وأنها معصومةٌ أن تجتمع على خطأ»[1].

ولذلك فإنه يقول في الإجماع الذي نقله أبو ثور في مسألة الحلف بالطلاق: «وما ذكره أبو ثور من دلالة الكتاب أصل متيقنٌ عنده، وأما الإجماع فليس معه فيه إلا ظن، وتعارض عنده ظن الإجماع وظن ظاهر القرآن = فكان ظَنُّهُ للإجماع أقوى فقدَّمَهُ.

وهذا حال المجتهدين إذا تعارض عندهم ظنان رجحوا أقواهما، ومن عرف عنده هذا الظن وترجح عنده نفيُ الإجماع ووجود النزاع = بَقِيَ عنده ما دل عليه الكتاب والسُّنَّة والاعتبار في تكفير أيمان المسلمين من الدليل السالم عن المعارض المقاوم؛ فيجب عليه العمل عنده، فكيف إذا علم امتناع اجتماع الأمة على مثل هذا؟! وعلم أنه ليس للأمةِ إجماعٌ على حكم يخالف ذلك الظاهر والقياس إلا إذا كان مع الإجماع من النص والقياس ما يدل على أن الأول منسوخ أو يفسد بما يوافق نص الإجماع، فأما أن يكون الإجماع مخالفاً للكتاب والميزان فهذا لا يكون قط»[2].

وإجراء هذه الموازنة بين مستوى الدلالة للإجماع أو النص، وتقديم أقواهما يُعتبر أحد تحقيقات ابن تيمية شديدة الأهمية في موضوع الإجماع، والتي قلَّ من ينبه إليها أو يُشغلها أثناء تعامله مع الإجماع.

(٤)
مسائل الفقه بين الإجماع والخلاف

بمجموع تلك الأفكار السابقة يمكن أن ندرك أن ابن تيمية كان يقف على الضد من النظرة الفقهية التي كان توسّعت في دعاوى الإجماع، التي تجلّت واحدة من معالمها في كلام الإسفراييني الذي أراد أن يوسع دائرة الإجماع في أحكام الشريعة ويقلص دائرة الاجتهاد بشكل مبالغ فيه حيث يقول: «نحن نعلم أن مسائل الإجماع أكثر من عشرين ألف مسألة، ولهذا يُرد قول الملحدة: إن هذا الدين كثير الاختلاف ولو كان

---

(١) ابن تيمية، الرد على السبكي (٤/أ).

(٢) المصدر السابق (١٦٨/أ).

حقا لما اختلفوا فنقول: أخطأت بل مسائل الإجماع أكثر من عشرين ألف مسألة ثم لها من الفروع التي يقع الاتفاق منها وعليها وهي صادرة عن مسائل الإجماع التي هي أصول أكثر من مائة ألف مسألة يبقى قدر ألف مسألة هي من مسائل الاجتهاد والخلاف ثم في بعضها يحكم بخطأ المخالف على القطع من نفسه وفي بعض ينقض حكمه وفي بعضها يتسامح فلا يبلغ ما بقي من المسائل التي تبقى على الشبهة إلى مائتي مسألة»[1].

أما ابن تيمية فإنه يخالف هذه النظرة بحسب ما سبق من تقريرات.

ولكن ثمة إشكال قد يرد على التصوير السابق لظنية غالب الإجماع المنقولة، وهو تحويل كثير من الدلائل إلى مظنونات أصولية تنتج مظنونات فروعية مما قد يوهم تقريرَ الظنية والنسبية في إدراك الأحكام الشرعية، وهذا سَيُشْكِل على تماسك البناء الفقهي.

ولعل وجهاً من الإيراد جاء على لسان المعترض على الإسفراييني بأن كثرة الاختلاف والتنازع الحاصلة في الفقه أو الدين عموماً علامة على ضياع الحق المطلق! فكان مسلك الإسفراييني هو السعي نحو تكثير الإجماعات حتى يثبت يقينية مسائل الفقه والدين، لكن ابن تيمية نازع في هذا المسلك وأثبت وجه الظن في الإجماع الشائع على لسان الفقهاء، إلا أنه مع منازعته تلك لا يرى صحة دعوى كثير من الأصوليين بأن (أغلب الفقه مظنون)، فذهب إلى تحرير البحث في هذه المسألة وهل الفقهيات مظنونة أم معلومة؟

ونقاشه لها من وجهين:

الأول: إعادة تفسير المراد بـ(العلم) وهو المقابل لـ(الظن)، وله فيه أكثر من معنى:

أ ـ الحكم المعلوم هو ما تمكن فيه المجتهد من العلم برجحانه والعمل بأرجح الدليلين، فابن تيمية له مفهوم في العلم، فليس قوله: إن غالب المسائل معلومة؛ أي: مقطوع بها، بل الترجيح بالدليل عند ابن تيمية داخل في مفهوم العلم، ولذلك فهو من هذه الزاوية يرى أن غالب مسائل الفقه مما يمكن أن يصل إليها المجتهد بالاستدلال، وبالتالي فالعلم الذي يقرره ابن تيمية هو ما كان مقطوعاً به أو ما تحصل رجحانه بدليل، يقول في ذلك: «فالواجب على المجتهد أن يعمل بما يعلم أنه أرجح من غيره وهو العمل بأرجح الدليلين المتعارضين وحينئذ فما عمل إلا بالعلم»[2].

ويقول: «وأما اعتقاد الرجحان فقد يكون علماً وقد لا يعمل حتى يعلم الرجحان،

---

(١) ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير (٣: ١١١).

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٣: ١١٤).

وإذا ظن الرجحان أيضاً فلا بد أن يظنه بدليل يكون عنده أرجح من دليل الجانب الآخر، ورجحان هذا غير معلوم فلا بد أن ينتهي الأمر إلى رجحان معلوم عنده فيكون متبعا لما علم أنه أرجح وهذا اتباع للعلم لا للظن»[١].

ب ـ أن الحكم المعلوم هو ما يمكن تحصيل العلم به بالاجتهاد والاستدلال، وبناء على هذا المفهوم فهو يُفسِّر مراده بكون غالب أحكام العباد معلومة بقوله: «فغالب أحكامها معلومة ولله الحمد، وأعني بكونها [معلومة]: أن العلم بها ممكن، وهو حاصل لمن اجتهد واستدل بالأدلة الشرعية عليها لا أعني أن العلم بها حاصل لكل أحد»[٢].

وأما الظن الذي لا رجحان فيه بناء على مفهوم السابق للعلم فهذا قليل جداً كما يقول: «وأن الظن فيها إنما هو قليل جداً في بعض الحوادث لبعض المجتهدين»[٣]، فغالب أحكام الشريعة يمكن تحصيل العلم بها.

الثاني: إعادة تحقيق معيار الحكم بالأغلبية في قياس فروع الفقه، هل هو الكم أم الكيف؟!

فذهب ابن تيمية إلى أن عدد المسائل ليس معياراً لقياس الأغلبية، بل المعيار هو مدى حاجة الناس للمسائل، وعليه فينبغي أن تُعاد صيغة السؤال كالتالي: ما نوع أغلب المسائل التي يحتاجها الناس بكثرة في حياتهم هل هي مظنونة أم معلومة؟ وحينها يستقيم الجواب: بأن أغلب الفقه من النوع الذي يحتاجه الناس هو من قبيل المعلوم وليس المظنون.

فهو لا ينظر إلى المسائل من زاوية الكمية، وإنما ينظر إليها من زاوية تكرار حاجة عامة الناس لهذا الحكم، فيوازن بين المسائل الفقهية التي يحتاج إليها عامة الناس والمسائل الفقهية التي لا يحتاجون لها، وبناء عليه يقرر أن الصنف الأول هو الأكثر وهذا الصنف غالبه إما قطعي أو نصي أو متحقق الإجماع، ولذلك يقول:

«فإن قيل: مسائل الاجتهاد والخلاف في الفقه كثيرة جداً في هذه الأبواب.

قيل: له مسائل القطع والنص والإجماع بقدر تلك أضعافا مضاعفة وإنما كثرت لكثرة أعمال العباد وكثرة أنواعها فإنها أكثر ما يعلمه الناس مفصلاً ومتى كثر الشيء إلى هذا الحد كان كل جزء منه كثيرا»[٤].

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٣ : ١١٤).
(٢) ابن تيمية، الاستقامة (١ : ٥٥).
(٣) المصدر السابق (١ : ٥٥).
(٤) المصدر السابق (١ : ٥٩ ـ ٦٠).

ويشرح ذلك بتطبيق هذا المفهوم على باب الحيض فيقول: «الحيض الذي هو من أشكل الفقه في كتاب الطهارة وفيه من الفروع والنزاع ما هو معلوم، ومع هذا أكثر الأحكام الشرعية المتعلقة بأفعال النساء في الحيض معلومة، ومن انتصب ليفتي الناس يفتيهم بأحكام معلومة متفق عليها مائة مرة حتى يفتيهم بالظن مرة واحدة، وإن أكثر الناس لا يعلمون أحكام الحيض، وما تنازع الفقهاء فيه من أقله وأكثره وأكثر سنين الحيض وأقله ومسائل المتحيرة فهذا من أندر الموجود»[1].

وهو بهذا المفهوم يرد على من يقول: إن الفقه من باب الظنون وليس من باب العلم، ويظهر أنه لا يتفق مع الفكرة التي طرحها الإسفراييني، والذي كان يفسر القلة والكثرة بالعدد الإحصائي في المسائل.

ونحن بهذا الكشف عن مراد ابن تيمية نصل إلى نهاية هذه المرحلة.

فإذا ما تحققت هذه المرحلة في نظر الفقيه وهي (مسألة الإجماع) فإن النظر الفقهي سينتقل إلى المرحلة التالية وهي مرتبة الخلاف: إثبات الخلاف، ومن الذي يسوغ خلافه ومن لا يسوغ؟

(١) المصدر السابق (١: ٥٨).

المرحلة الثالثة

البحث في الخلاف الفقهي

يلاحظ الناظر في غالب رسائل ابن تيمية التي تتعلق بمسألة الطلاق ـ والتي سبقت الإشارة إلى مواطنها ـ أن ذكر الخلاف الفقهي يتصدر الحديث عن المسألة، وغالباً ما يكون قبْل ذكر الدلائل النصية فيها، وكنموذج على ذلك فإنه سُئل عن مسألة الحلف بالطلاق بما نصه:

سئل عن رجل حلف بالطلاق الثلاث أن لا يدخل دار جاره ثم اضطر إلى الدخول فدخل: فهل يقع عليه طلاق بذلك أم لا؟ وإذا لزمه الكفارة فما الدليل على لزومها؟

فأخذ يجيب السائل مُصدِّراً ذكر الخلاف الفقهي فيها فيقول:

«الحمد لله، إذا حلف بالطلاق أو العتاق يمينا تقتضي حضا أو منعا كقوله: الطلاق أو العتق يلزمه ليفعلن كذا أو لا يفعل كذا. أو قوله: إن فعلت كذا فامرأتي طالق. أو فعبدي حر. ونحو ذلك: فللعلماء فيها ثلاثة أقوال»[1].

ثم يطيل النفس في ذكر خلاف العلماء ثم يقول: «والمقصود هنا ذكر تحرير المنقول عن السلف والأئمة في هذه المسألة، وسيأتي ذكر الدلائل إن شاء الله تعالى»[2].

وهو يرى أهمية الكشف عن خلاف العلماء في تفكيك أو تخفيف حدة الموقف تجاه المخالف في هذه المسألة فيقول: «ولقد كان الكشف عن أقوال السلف في مثل هذه المسائل مِنْ نِعَم الله ـ تعالى ـ على الأمة، وكان اجتهاد مثل هذا المعترض وأمثاله في البحث عن أقوالَ السلف في مثل هذه المسائل مما يبين الله به الدين ويكشف به خطأ المخطئين الذين يظنون إجماعاً معصوماً في مسألةٍ قولُ أكثرِ السلف فيها بخلاف ذلك، وعليه يدل الكتاب والسُّنَّة والاعتبار، ولكن نظائر هذا كثيرة مما يغلط فيه الغالطون من ظَنِّ إجماعاتٍ لا حقيقةَ لها لاشتهار العمل عندهم لأسبابٍ اقتضت

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣٣: ١٨٧).

(٢) المصدر السابق (٣٣: ١٨٧، ١٩٧).

ذلك؛ إمَّا من العامةِ، وإمَّا من الولاة، وإما منهما؛ فيظن مَنْ لا يعرف غير ذلك أَنَّ هذا قول جميع علماء المسلمين، كما قد ذكرنا نظائر ذلك في غير هذا الموضع»[1].

إذا كان المنطق الذي يحكم ابن تيمية في الإجماع هو (تضييقه والتشديد في وقوعه) فإن المنطق الذي يحكمه في موضوع الخلاف هو (توسيعه)؛ أي: أن ابن تيمية يتوسع في إثبات الخلاف ويتشدد في إثبات الإجماع.

تقدم البحث في إثبات منهجية ابن تيمية في «تضييق الإجماع»، وسيحاول البحث إثبات حرص ابن تيمية على منهجية «توسيع الخلاف» كمقدمة نحو تحريك العقل الفقهي باتجاه التصحيح.

وتظهر ملامح توسيع الخلاف عند ابن تيمية من جهتين:

الجهة الأولى: منهجيته في إثبات الخلاف الفقهي.

والجهة الثانية: منهجيته في التعامل مع الخلاف الفقهي.

وقبل الدخول في هاتين الجهتين أقدم بمقالتين:

الأولى: حول أزمة الخلاف الفقهي ومسبباته عند ابن تيمية.

والثانية: حول اهتمام ابن تيمية بالخلاف الفقهي، وطبيعة نظرته لهذا الاهتمام.

---

(١) ابن تيمية، الرد على السبكي (٢١١/أ).

أولاً
أزمة الخلاف الفقهي ومسبباته

(١)
العلاقة بين المذاهب الفقهية

لا نستطيع أن ندرك أهمية التنظير الذي يُقدمه ابن تيمية حول الخلاف الفقهي ما لم يقترب قليلاً من واقع الخلاف الفقهي في زمنه، فقد شكَّل الخلاف الفقهي أزمة حقيقة في واقع الفقهاء زمن ابن تيمية بسبب غياب كثير من معايير التعامل مع هذا الخلاف وإرادة كل مذهب الانتصار لمذهبه، ويمكن أن نرصد ثلاثة مجالات تعكس طبيعة العلاقة بين المذاهب في زمنه:

أ ـ واقع المساجد:

تعتبر المساجد أحد أهم مواطن الاحتكاك بين أتباع المذاهب، وخلال هذا الاحتكاك تظهر ملامح التوتر بين المذاهب، ويمكن أن نلحظ ملامح هذه الأزمة في نص فتوى وردت إلى ابن تيمية يُسأل فيها عن قول أحد فقهاء الشافعية في زمنه: إنه لا يجوز الصلاة خلف المالكية، يقول السائل:

«ما تقول السادة الفقهاء أئمةُ الدين وعلماء المسلمين ـ وفَّقهم الله لطاعته ـ في رجلٍ يزعم أنه فقيه على مذهب الشافعي، قال للعامة: لا تجوز الصلاةُ خلفَ أئمة المالكية، ومَن صلَّى خلفَ إمام مالكي المذهب لم تصحَّ صلاتُه، ويَلزمُه إعادةُ ما صلَّى خلفَ الإمام المالكي. فلماً سمعَ العامةُ كلامَه امتنعوا من الصلاة خلفَهم لأجلِ ما سمعوه منه، وطلبوا فتاوى الأئمة، إما بصحة ما قاله المذكور أو ببطلانه. وإذا لم يصحَّ قولُه

ماذا يجبُ عليه؟ وهل على ولي الأمر زَجْرُه ورَدْعُه ومَنْعُه من ذلك حتى يَتَّعِظَ به غيرُه أم لا؟ وإذا رُدع وزُجِر اتعظَ به غيره. أفتونا مأجورين»[1].

يكشف نص السؤال عن الأزمة التي كانت تعيشها بعض المساجد في ذاك الوقت، مما يعني أننا أمام رؤية شديدة الانغلاق والتشدد في التعامل مع المذاهب الأخرى، وهذا ما جعل ابن تيمية يقول عن هذه الرؤية: «إطلاقُ هذا الكلام من أنكر المنكرات وأشنع المقالات»[2]، ويصف هذه العبارة بقوله: «وكيف يستجيزُ مسلم يُطلِقُ مثلَ هذه العبارة الخبيثة؟!»[3].

ثم أخذ ابن تيمية يُبَيِّن أن النصوص التي تأمر بالاجتماع والائتلاف أعظم من تلك المسائل الجزئية المتنازع عليها، فقال: «وقد اتفق سلفُ الأمة من الصحابة والتابعين على صلاة بعضهم خلفَ بعض، مع تنازعهم في بعض فروع الفقه، وفي بعض واجبات الصلاة ومبطلاتها. ومَن نهى بعضَ الأمةِ عن الصلاة خلفَ بعضٍ لأجل ما يتنازعون فيه من موارد الاجتهاد؛ فهو من جنس أهل البدع والضلال الذين قال الله فيهم: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾، وقال الله تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخْتَلَفُواْ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ﴾، إلى غير ذلك من نصوص الكتاب والسُّنَّة التي تأمر بالجماعة والائتلاف وتنهى عن الفرقة والاختلاف»[4].

وأصل لذلك بقاعدة في الموازنة بين هذا الأمر الكلي في الاجتماع والائتلاف وبين الخلاف في هذه الجزئية وأن هناك من يضيع هذا الأصل الكلي بسبب هذا الأمر الجزئي فقال: «فإن مصلحة الجماعة والائتلاف ومفسدة الفرقة والاختلاف أعظمُ من أمر المسائل الجزئية»[5].

ب ـ واقع المناظرات بين المذاهب:

في صورة أخرى من صور التوتر بين أتباع المذاهب، يُعلق ابن تيمية على ظاهرة المناظرات التي تقع في زمنه بين المذاهب، وكيف أنها انتهت بالمذاهب إلى مزيد من الفرقة والتشرذم في حين المفترض أنها تقود إلى تلاقح الآراء وتقاربها، بيد أن أحسن نظرة إيجابية إليها هو أنها تعين الفقيه على ضبط معلوماته فحسب، يقول في ذلك: «فأما هذا الجدل الذي يقع بين أهل المذاهب فإنه أوفق ما يحمل الأمر فيه بأن يُخَرَّج مَخْرَجَ الإعادة والتدريس فيكون الفقيه فيه معيداً محفوظه ودارساً ما يعلمه».

(١) ابن تيمية، جامع المسائل (٥: ٢٧١).
(٢) المصدر السابق (٥: ٢٧١).
(٣) المصدر السابق (٥: ٢٧٣).
(٤) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٥) المصدر السابق (٥: ٢٧٤).

أما إذا تجاوزنا هذه الزاوية الإيجابية فإن حقيقتها أنها تورث تباعد القلوب وزيادة الفرقة، ولا تصل إلى المقصود الحقيقي من وضعها وهو إمكانية قناعة طرف بما عند الطرف الآخر، أو فهم قوله، يقول مُعقِّباً على كلامه السابق: «فأما اجتماع الجمع منهم متجادلين في مسألة مع أن كل واحد منهم لا يطمع في أن يرجع خصمه إليه إن ظهرت حجته، ولا هو يرجع إلى خصمه إن ظهرت حجته عليه، ولا فيه عندهم فائدة ترجع إلى مؤانسة، ولا إلى استجلاب مودة، ولا إلى توطئة القلوب لوعي الحق، بل هو على الضد من ذلك»[1].

ج ـ واقع المدارس والأوقاف:

ويرصد مظهراً ثالثاً من مظاهر أزمة الخلاف بين المذاهب وهي إشكالية المدارس المعيَّنة بأسماء فقهاء محددين، فالمدارس الفقهية في زمن ابن تيمية شدَّدت في مواصفات الملتحقين بها، واشترطت أن يكون ممن يتَّبع هذا الإمام المعين مواصفات، ولذلك فإن ابن تيمية ينظر إلى هذه المدارس من زاويتين:

الزاوية الأولى: يحكمها منطق الواقع، وهو أن تحديد مدارس لأتباع مذهب معين، في ظلّ هذا التوتر قد يقود إلى تخفيف حدة الصراع بين المذاهب الحاصلة في زمنه، بحيث يدرس كل مذهب في مدرسته الخاصة، وبالتالي يخف الاحتكاك الذي يقود إلى الصراع والصدام وينتهي بهم إلى فتنة وشقاق، ومن هذه الزاوية فهو لا يرى بأساً بذلك، يقول في ذلك:

«فأما تعيين المدارس بأسماء فقهاء معينين فإنه لا أرى به بأسا، حيث إن اشتغال الفقهاء بمذهب واحد من غير أن يختلط بهم فقيه في مذهب آخر يثير الخلاف معهم ويوقع النزاع فيه؛ فإنه حُكي لي الشيخ محمد بن يحيى عن القاضي أبي يعلى أنه قصده فقيه ليقرأ عليه مذهب أحمد، فسأله عن بلده فأخبره، فقال له: إن أهل بلدك كلهم يقرؤون مذهب الشافعي فلماذا عدلت أنت عنه إلى مذهبنا؟ فقال له: إنما عدلت عن المذهب رغبة فيك أنت، فقال له: إن هذا لا يصلح فإنك إذا كنت في بلدك على مذهب أحمد وباقي أهل البلد على مذهب الشافعي لم تجد أحدا يعيد معك ولا يدارسك، وكنت خليقا أن تثير خصومة وتوقع نزاعا، بل كونك على مذهب الشافعي حيث أهل بلدك على مذهبه أولى، ودله على الشيخ أبي إسحاق وذهب به إليه، فقال: سمعا وطاعة، أقدمه على الفقهاء»[2].

---

(١) آل ابن تيمية، المسودة في أصول الفقه (١ : ٩٥٨).

(٢) المصدر السابق (٢ : ٩٥٩).

الزاوية الثانية: يحكمها منطق الترشيد، ففي حال حصل تخصيص مذهب من المذاهب بمدرسة لا ينبغي التشديد في ذلك وحرمان الآخرين ممن يريد الإفادة منها، فهذه المدارس قد تحرم من يريد الاستفادة منها بمثل هذه الاشتراطات، وابن تيمية يتحدث عن ذلك من واقع تجربته حيث يحكي أنه لم يستطع دخول بعض هذه المدارس للإفادة أو الاستفادة بسبب تلك الاشتراطات فيقول: «فإنني امتنعت من دخول مدرسة شرط فيها شروط لم أجدها عندي ولعلّي منعت بذلك أن أسأل عن مسألة أحتاج إليها أو أفيد أو أستفيد»[1].

والذي ينبغي على تلك المدارس ـ كما يرى ابن تيمية ـ هو التوسعة على المسلمين في ذلك وعدم التشديد عليهم، يقول في ذلك: «وعلى هذا فلا ينبغي أن يضيق في الاشتراط على المسلمين في شروط المدارس فإن المسلمين إخوة، وهي مساكن تبنى لله، فينبغي أن يكون في اشتراطها ما يتسع لعباد الله»[2].

(٢)
مسببات الخلاف الفقهي

لابن تيمية عناية بموضوع مسببات الخلاف بين العلماء، وله رسالة خاصة في بيان تلك الأسباب وهي رسالته المشهورة «رفع الملام عن الأئمة الأعلام»، وكثيراً ما تتم دراسة أسباب الخلاف عند ابن تيمية من خلال هذه الرسالة وحسب، وهي بالرغم من أهميتها إلا أنها لا تُعبر عن كامل رؤية ابن تيمية وتحليله لمسببات الخلاف.

ونظرة ابن تيمية لمسببات الخلاف تشمل نوعين من الأسباب:

النوع الأول: الأسباب المعرفية/ الموضوعية:

وهي التي تكلم عنها في رسالته رفع الملام عن الأئمة الأعلام، وهي التي يتم عادة التركيز عليها، ومجمل الأسباب العلمية للخلاف التي ذكرها في كتابه تنحصر جانبين:

- جانب متعلق بثبوت النص: فقد يعود سبب المخالفة لأن المخالف لم يبلغه الحديث، أو بلغه ونسيه، أو لم يثبت عنده، أو له اشتراطات في ثبوته يخالفه فيها غيره.
- وجانب آخر يتعلق بدلالة النص: وهو أن المخالف قد لا يكون على معرفة بدلالة مفردات النص اللغوية، أو يعتقد أن النص لا يدل على مراد مخالفه، أو أن الدلالة

(١) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

التي يذكرها من النص قد عارضتها دلائل أخرى تدل على أنها غير مراده، أو عارضها غيرها من النصوص التي تدل على أنها منسوخة أو قابلة للتأويل[1].

النوع الثاني: الأسباب النفسية أو المذهبية أو السياسية:

هذه زاوية مهمة من زوايا تحليل ابن تيمية لأسباب الخلاف الذي يقع بين الفقهاء، بمعنى أنه يُدخل العنصر البشري والتحولات السياسية والاجتماعية والفكرية كأحد عوامل تفسير ما يحصل من اختلاف بين العلماء.

وهو يستنتج ذلك من خلال قراءة الآثار التي يشاهدها لهذا الخلاف وأبرزها الفتنة الحاصلة بين عدد من الفقهاء، فالتأويل السائغ لا يمكن أن يؤدي إلى فتنة مما يعني أن ثمة أسباباً أخرى هي التي تسببت في هذه الفتنة، فلا يمكن أن تعود هذه الفتنة لمجرد الأسباب المعرفية الموضوعية، يقول في ذلك: «ولكن الاجتهاد السائغ لا يبلغ مبلغ الفتنة والفرقة إلا مع البغي لا لمجرد الاجتهاد، كما قال تعالى: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ﴾ [آل عمران: ١٩]، وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩]، وقال: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ﴾ [آل عمران: ١٠٥].

فلا يكون فتنة وفرقة مع وجود الاجتهاد السائغ بل مع نوع بغي»[2].

ومن الأسباب التي يذكرها في صدد تحليله للخلاف الواقع بين العلماء:

أ ـ الحظوظ الدنيوية، يتعامل ابن تيمية في تحليله لواقع الفقهاء على أنهم من جنس البشر الذين يقعون في بعض حظوظ النفس التي قد تؤثر على طبيعة تعاملهم مع مخالفيهم، فقد تضعف نفس الفقيه أمام مجموعة من الحظوظ الدنيوية، التي تورث في نفسه الحسد لغيره من الفقهاء مما قد يمنعه من قبول الحق الذي عند مخالفه، يقول: «وقد يُبتلى بعض المنتسبين إلى العلم وغيرهم بنوع من الحسد لمن هداه الله لعلم نافع أو عمل صالح وهو خُلُق مذموم مطلقاً وهو في هذا الموضع من أخلاق المغضوب عليهم»[3].

ويزيد هذا السبب وضوحاً بقوله: «وهذا قد ابتُليَ به طوائف من المنتسبين إلى العلم فإنهم تارة يكتمون العلم بخلاً به وكراهة أن ينال غيرهم من الفضل ما نالوه وتارة

---

(١) حاولت أن أجمل الأسباب التي ذكرها ابن تيمية في رسالته (رفع الملام عن الأئمة الأعلام) مجموع الفتاوى (٢٠: ٢٣١ ـ ٢٩٢)، وفي تفصيل رؤيته حول تلك الأسباب المجملة، يمكن مراجعة تلك الرسالة.

(٢) ابن تيمية، الاستقامة (١: ٣١).

(٣) المصدر السابق (١: ٧١).

اعتياضا عنه برياسة أو مال ويخاف من إظهاره انتقاص رياسته أو نقص ماله»[1].

ب ـ **الانتماء الفكري والمذهبي**، قد يخالف الفقيه غيره بسبب انتمائه المذهبي مما يجعله يكابر عن قبول الحق الذي عند الآخرين، يقول في ذلك: «وتارة يكون قد خالف غيره في مسألة أو اعتزى إلى طائفة قد خولفت في مسألة فيكتم من العلم ما فيه حجة لمخالفه وإن لم يتيقن أن مخالفه مبطل..

وهذا يبتلى به كثير من المنتسبين إلى طائفة معينة في العلم أو الدين من المتفقهة أو المتصوفة أو غيرهم أو إلى رئيس معظم عندهم في الدين غير النبي ﷺ فإنهم لا يقبلون من الدين لا فقها ولا رواية إلاما إلا ما جاءت به طائفتهم ثم إنهم لا يعلمون ما توجبه طائفتهم مع أن دين الإسلام يوجب اتباع الحق مطلقاً رواية وفقها من غير تعيين شخص أو طائفة غير الرسول ﷺ»[2].

بل إن نصرة المذهب ـ بحسب رؤية ابن تيمية ـ قد تقود صاحبها إلى جحد القضايا البديهية والمكابرة فيها، يقول في ذلك: «وبعض الناس قد يحمله اللَّدد في نصره لقول معين على أن يجحد ما يعلمه الناس من التراضي وطيب النفس، فلا عبرة بجحد مثل هذا؛ فإن جحد الضروريات قد يقع كثيراً عن مواطأة وتلقين في الأخبار والمذاهب، فالعبرة بالفطرة السليمة التي لم يعارضها ما يغيرها»[3].

ج ـ **اعتقاد امتلاك الحقيقة المطلقة**، البعض من الفقهاء يحسب أن طريقته ومسلكه في الاستنباط هو المعبر الحقيقي عن الدين، وهذا قد يقوده إلى إنكار ما عند المخالفين من الحق، وفي ذلك يقول ابن تيمية: «وأنت تجد كثيراً من المتفقهة إذا رأى المتصوفة والمتعبدة لا يراهم شيئاً ولا يعدهم إلا جُهالاً ضُلالاً ولا يعتقد في طريقهم من العلم والهدى شيئاً، وترى كثيراً من المتصوفة والمتفقرة لا يرى الشريعة والعلم شيئاً بل يرى أن التمسك بهما منقطع عن الله وأنه ليس عند أهلها شيء مما ينفع عند الله.

والصواب أن ما جاء به الكتاب والسُّنَّة من هذا وهذا حق وما خالف الكتاب والسُّنَّة من هذا وهذا باطل»[4].

ويذهب ابن تيمية إلى أن غالب الاختلافات التي أورثت نزاعاً وفتنة بين المسلمين هي من هذا الجنس الذي يعتقد فيه كل طرف أنه يمتلك الصواب المطلق، فيقول:

---

(١) المصدر السابق (١: ٧٣).
(٢) المصدر السابق (١: ٧٣ ـ ٧٥).
(٣) مجموع الفتاوى (٢٩: ١٥).
(٤) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم (١: ١٠).

«نهى النبي ﷺ عن الاختلاف الذي فيه جحد كل واحد من المختلفين ما مع الآخر من الحق. . .

واعلم أن أكثر الاختلاف بين الأمة الذي يورث الأهواء تجده من هذا الضرب وهو أن يكون كل واحد من المختلفين مصيباً فيما يثبته أو في بعضه مخطئاً في نفي ما عليه الآخر كما أن القارئين كل منهما كان مصيباً في القراءة بالحرف الذي علمه مخطئاً في نفي حرف غيره فإن أكثر الجهل إنما يقع في النفي الذي هو الجحود والتكذيب لا في الإثبات لأن إحاطة الإنسان بما يثبته أيسر من إحاطته بما ينفيه. . .»[1].

وهذا السلوك ـ في رأي ابن تيمية ـ يقع على المستوى الفقهي والعقدي، يقول في ذلك: «وأما اختلاف التضاد فهو القولان المتنافيان إما في الأصول وإما في الفروع عند الجمهور الذين يقولون المصيب واحد وإلا فمن قال كل مجتهد مصيب فعنده هو من باب اختلاف التنوع لا اختلاف التضاد.

فهذا الخطب فيه أشد لأن القولين يتنافيان لكن نجد كثيراً من هؤلاء قد يكون القول الباطل الذي مع منازعه فيه حق ما أو معه دليل يقتضي حقاً ما فيرد الحق في هذا الأصل كله حتى يبقى هذا مبطلا في البعض كما كان الأول مبطلاً في الأصل كما رأيته لكثير من أهل السُّنَّة في مسائل القدر والصفات والصحابة وغيرهم وأما أهل البدعة فالأمر فيهم ظاهر»[2].

ويُجمل في نص آخر تلك الأسباب ليُعيدها إلى جذورها وهي الظلم أو الجهل فيقول:

«وهذا الاختلاف المذموم من الطرفين يكون سببه تارة فساد النية لما في النفوس من البغي والحسد وإرادة العلو في الأرض بالفساد ونحو ذلك، فيجب لذلك ذم قول غيره أو فعله أو غلبته ليتميز عليه أو يحب قول من يوافقه في نسب أو مذهب أو بلد أو صداقة ونحو ذلك لما في قيام قوله من حصول الشرف والرئاسة له وما أكثر هذا في بني آدم وهذا ظلم.

ويكون سببه تارة أخرى جهل المختلفين بحقيقة الأمر الذي يتنازعان فيه أو الجهل بالدليل الذي يرشد به أحدهما الآخر أو جهل أحدهما بما مع الآخر من الحق في الحكم أو في الدليل وإن كان عالماً بما مع نفسه من الحق حكماً ودليلاً.

والجهل والظلم هما أصل كل شر كما قال سبحانه: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾»[3].

---

(١) المصدر السابق (١: ١٢٧ ـ ١٢٨).
(٢) المصدر السابق (١: ١٣٤).
(٣) المصدر السابق (١: ١٣١).

ثانياً
بين الاهتمام بالخلاف والاحتجاج به

ذكرنا فيما سبق أن رسائل ابن تيمية في موضوع الطلاق يتصدرها ذكر الخلاف، قبل ذكر الدلائل النصية، فلماذا هذا الاهتمام والبداية بتحقيق المختلف فيه من المجمع عليه في مسألة قبل النظر في الدلالة النصية من الكتاب والسُّنَّة، هل كان ذلك كما يتبادر إلى ذهن البعض انحيازاً للخلاف الفقهي في مقابل النص الشرعي؟

طَرْحُ هذا النوع من التساؤل يحتل أهمية بارزة لأن بعض المتفقهين يحملون في وعيهم أن سؤال (الخلاف الفقهي) في بداية تحرير المسألة ليس سؤالاً علمياً، وإنما هو سؤال يريد به صاحبه التنصل من الدليل ليحتج بالخلاف.

لقد كان ابن تيمية مدركاً لهذا المعنى وهو أنه لا يصح الاحتجاج به حيث يقول: «وليس لأحد أن يحتج بقول أحد في مسائل النزاع، وإنما الحجة النص والإجماع ودليل مستنبط من ذلك تقرر مقدماته بالأدلة الشرعية، لا بأقوال بعض العلماء، فإن أقوال العلماء يحتج لها بالأدلة الشرعية لا يحتج بها على الأدلة الشرعية»[1].

ويقول: «ولا يجوز تعليل الأحكام بالخلاف فإن تعليلها بالخلاف علة باطلة في نفس الأمر، فإن الخلاف ليس من الصفات التي يُعلق الشارع بها الإحكام في نفس الأمر، وإنما ذلك وصف حادث بعد النبي، وليس يسلكه إلا من لم يكن عالما بالأدلة الشرعية في نفس الأمر لطلب الاحتياط»[2].

إذا كان ابن تيمية مدركاً لذلك، فلماذا كل هذا الاهتمام منه في تتبع «الخلاف الفقهي» في بداية نقاشه لتلك المسائل؟

يجيب ابن تيمية عن هذا السؤال بالتأكيد على نفي المعنى السابق وبيان مقصوده من ذلك فيقول: «فمعلوم أَنَّ النقل في هذه المسألة عن بعض العلماء ليست حجة شرعية

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٦: ٢٠٢).
(٢) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى (٢: ٢٩٥).

يجب على المسلمين اتباعها، وإنما يجب اتباع ما أنزل الله ﷻ على رسوله ﷺ، ولكن المطلوب من النقل هنا أَنْ نقدح في ظن الإجماع؛ فإنَّ الإجماع نوعان: قطعي؛ يُقطع بأنَّ الأمة أجمعت عليه، وظني؛ يُظنُّ أَنَّ الأمة أجمعت عليه»[1].

ويؤكد مقصوده من تتبع الخلاف الفقهي في موطن آخر فيقول أثناء نقاشه مع السكبي في مسألة الطلاق: «فإنَّ المعترض (يقصد السبكي) يجعلها روايتين عن ابن عباس.

قيل: حَصَلَ المقصود؛ فإنَّا نحن نكتفي بإثبات النزاع، لم نَدَّعِ في ذلك إجماعاً، وإنما اعتمدنا في مسائل النزاع على الأدلة الشرعية الكتاب والسُّنَّة لفظاً ومعنى، وهذا الاعتبار والقياس الصحيح»[2].

ويقول في موطن آخر من رده السابق: «وأما التابعون فقد ثبت عنهم النزاع في الحلف بالعتق من وجوهٍ ثابتة ـ كما تقدم ـ، وحينئذٍ؛ فثبت النزاع في العتق وهو المطلوب.

إذاً؛ المقصود أنَّ الأمة لم تتفق على أن العتق المحلوف به يلزم، فمتى ثبت النزاع عن الصحابة أو عن التابعين إذا لم يكن عن الصحابة في ذلك شيءٌ حصل المقصود وإذا لم يكن إجماعٌ؛ فما تنازع فيه المسلمون وجب رده إلى الله والرسول»[3].

ما يريد أن يؤكد عليه ابن تيمية، في إثبات الخلاف هو أن ينتقل النقاش في المسألة من كونها مسألة إجماعية إلى كونها مسألة خلافية يمكن النقاش فيها ثم بعد ذلك بين المناقشة بين الطرفين بالنصوص والأدلة الأخرى، إنه يريد أن يصل إلى عكس الظن السابق وهو (الاحتجاج بالخلاف الفقهي) فهو يريد أن يُرجع المخالف إلى الاحتجاج بالكتاب والسُّنَّة.

من هنا تأتي أهمية التأكيد على سؤال (هل في المسألة خلاف؟)، والغرض منه معرفة مدى إمكانية البحث والاختيار خارج إطار هذا القول، وهذا يؤكد المعنى الذي سبق وتمت أن تمت الإشارة إليه في المرحلة السابقة، وهو أن الإجماع في مسألة؛ يعني: في البحث الأصولي (إغلاق البحث في المسألة وعدم إمكانية اختيار أي قول آخر خارج إطار هذا الإجماع).

ويؤكد السبكي الشافعي قريباً من هذا المعنى فيقول: «وإذا كانت الأمة مجمعة على وقوع الطلاق لم يجز لأحد مخالفتهم، فإن الإجماع من أقوى الحجج الشرعية، وقد عصم الله هذه الأمة من أن تجتمع على الخطأ فإن إجماعهم صواب. ودل الكتاب والسُّنَّة على أنه لا يجوز مخالفة الإجماع قال الله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ

---

(١) ابن تيمية، الرد على السبكي (١٧٤/أ) ـ (١٧٤/ب).
(٢) المصدر السابق (٧١/أ).
(٣) المصدر السابق (٨٨/أ).

مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾، فقد توعد على مخالفة سبيل المؤمنين واتباع غير سبيلهم بهذا الوعيد العظيم، ومخالف إجماع الأمة متبع غير سبيل المؤمنين فكيف يعتبر قوله؟!»[1].

بهذا النوع من الإغلاق للبحث ندرك لماذا ابن تيمية اهتم وهو يبحث هذه المسألة بإثبات الخلاف الفقهي، كما قال: «وإذا لم يكن إجماعٌ؛ فما تنازع فيه المسلمون وجب رده إلى الله والرسول»[2].

وقبل أن نخرج من هذه النقطة يجدر التنبيه على أنه ليس جديداً أن يحصل التباس بين الاهتمام بالخلاف الفقهي وبين الاحتجاج به في ذهن بعض المتفقهين، الذين يربطون على وجه غالب ـ إن لم يكن دائماً ـ بين الاهتمام بـ«سؤال الخلاف الفقهي» وبين «الاحتجاج بالخلاف الفقهي» = ليس غريباً أن يحصل هذا النوع من الالتباس فقد حصل في ذهن العلماء قبلهم مع مسألة شبيهة بالمسألة التي معنا، وهي مسألة «مراعاة الخلاف»، وأشكلت عليهم فلم يفصلوا بين «مراعاة الخلاف» وبين «الاحتجاج بالخلاف»، فأنكروا الأول لأنهم فهموا منه الثاني، مما أورث إشكالاً في أذهانهم حتى اعتبروا بعض أجناس هذا التعامل احتجاجاً بالخلاف، ومن أولئك العلماء: ابن عبد البر، حيث يذكر الشاطبي بعد تأصيله لقاعدة «مراعاة الخلاف» والتي اشتهر بها المذهب المالكي، أن ابن عبد البر جعل قاعدة «مراعاة الخلاف» ضمن «الاحتجاج بالخلاف»، يقول الشاطبي (ت٧٩٠هـ) في ذلك: «فاعلم أن المسألة قد أشكلت على طائفة، منهم ابن عبد البر؛ فإنه قال: «الخلاف لا يكون حجة في الشريعة»[3].

الأمر الذي صرَّح به ابن عبد البر في كتابه «جامع بيان العلم» بقوله: «الاختلاف ليس حجة عند أحد علمته من فقهاء الأمة إلا من لا بصر له ولا معرفة عنده ولا حجة في قوله»[4].

ولقد كانت هذه المسألة مشكلة من قبل ذلك على الشاطبي نفسه فيما نقله الونشريسي عنه ـ قبل أن تتبين له فيما بعد ويفصل القول فيها في كتابه الموافقات ـ حيث يقول: «فالمسألة مشكلة علي من أصلها، كما أشكلت على ابن عبد البر وغيره»[5].

لكن مسألة «مراعاة الخلاف» ليست من باب الاحتجاج به، على النحو الذي فهمه ابن عبد البر، بل لها جانب آخر، فالشاطبي الذي يهتم بـ«قاعدة مراعاة الخلاف» هو نفسه يُنكر على من يجعل الخلاف حجة فيقول ـ معلقاً على كلامٍ لأبي الوليد الباجي ـ:

(١) السبكي، الدرة المضية (ص١٣).
(٢) ابن تيمية، الرد على السبكي (٨٨/أ).
(٣) الشاطبي، الموافقات (٥: ١٠٧).
(٤) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله (٢: ٩٢٢).
(٥) الونشريسي، المعيار المعرب (٦: ٣٩١).

«وقد زاد هذا الأمر على قدر الكفاية؛ حتى صار الخلاف في المسائل معدوداً في حجج الإباحة، ووقع فيما تقدم وتأخر من الزمان الاعتماد في جواز الفعل على كونه مختلفاً فيه بين أهل العلم، لا بمعنى مراعاة الخلاف؛ فإن له نظراً آخر، بل في غير ذلك، فربما وقع الإفتاء في المسألة بالمنع؛ فيقال: لم تمنع والمسألة مختلف فيها، فيجعل الخلاف حجة في الجواز لمجرد كونها مختلفاً فيها، لا لدليل يدل على صحة مذهب الجواز، ولا لتقليد من هو أولى بالتقليد من القائل بالمنع، وهو عين الخطأ على الشريعة حيث جعل ما ليس بمعتمد متعمداً وما ليس بحجة حجة»[1]، فليست هذه المسألة من تلك المسألة، ولا كل عناية بالخلاف الفقهي، هي احتجاج به في مسائل الخلاف.

وإذا كان هناك من يتذرع بالخلاف، فليس صحيحاً أن يلغي ذلك الاهتمام به.

أخيراً؛ فإن ابن تيمية لا يتوقف عند أهمية ذكر الخلاف فحسب، بل يتجاوز ذلك إلى أهمية استيعاب الأقوال في ذلك، فربما كان الصواب في القول الذي لم يتم ذكره، يقول في ذلك: «من حكى خلافاً في مسألة ولم يستوعب أقوال الناس فيها فهو ناقص؛ إذ قد يكون الصواب في الذي تركه»[2].

ولكنه ينبه إلى عدة أمور في موضوع استيعاب الخلاف:

الأمر الأول: أن استيعاب الخلاف والأقوال ليس مقصوداً لذاته بل هو من أجل الوصول بعد ذلك إلى اختيار الصحيح من تلك الأقوال، فيقول: «وأما من ... يحكي الخلاف ويطلقه، ولا ينبه على الصحيح من الأقوال فهو ناقص»[3].

الأمر الثاني: أن لا يقوده التوسع في الخلاف واستيعاب الأقوال إلى أن لا يُفرق بين الخلاف الحقيقي واللفظي، فإن هذا عنده تضييع للزمان بتكثير الأقوال، فيقول: «كذلك من ... حكى أقوالاً متعددة لفظاً ويرجع حاصلها إلى قول أو قولين معنى! فقد ضيع الزمان، وتكثَّر بما ليس بصحيح، فهو كلابس ثوب زور»[4].

الأمر الثالث: أن تُذكر فائدة الخلاف وثمرته، تجنباً للخلافات التي لا فائدة منها، ولا ثمرة من ورائها، وفي ذلك يقول: «وأحسن ما يكون في الخلاف: أن تستوعب الأقوال في ذلك المقام... وتذكر فائدة الخلاف وثمرته، لئلا يطول النزاع فيما لا فائدة فيه، فيُشغل عما عن الأهم»[5].

---

(١) الشاطبي، الموافقات (٥: ٩٢ ـ ٩٣).

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٣: ٣٦٧).

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٤) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٥) المصدر السابق، نفس الصفحة.

ثالثاً
منهجية إثبات الخلاف عند ابن تيمية

لابن تيمية منهجية خاصة في إثبات الخلاف، هذه المنهجية تتجه نحو التوسيع من الخلاف، وهي منهجية بالغة الأهمية في فكر ابن تيمية الفقهي، وتظهر أهم ملامح هذه المنهجية في النقاط التالية:

(١)
تفعيل الاحتمال في تثبيت الخلاف

بناء على تنظير ابن تيمية في ظنية الإجماع الاستقرائي والإقراري فإنه يُعمل مجرد وجود الاحتمال للخلاف في عدم الجزم بصحة الإجماع فيقول: «يحتمل أن يكون فيها نزاع لم يطلع عليه، وهذا احتمال لا سبيل إلى العلم بنفيه؛ ومجرد الاحتمال كافٍ في منع الجزم بالإجماع، وإن ادَّعى أن ظن الإجماع كافٍ»[(١)].

والذي قوّى احتمال الخلاف هنا هو عمومية وإجمال دعوى الإجماع! فضعف وقوة الظن في دعوى الإجماع أنتجت قوة احتمال وظن الخلاف.. ولما تعذر أو تعسر إثبات قطعية الإجماع = تعذّر أو تعسّر نفي وجود الخلاف.

فالتمسك بالخلاف تقوّى هنا لكونه في مقابل الإجماع فقط!

لكن في غير هذه الحالة فإن احتمالية الخلاف ستكون دعوى ضعيفة بلا دليل!

---

(١) ابن تيمية، الرد على السبكي (٦٩/أ).

(٢)
اعتبار نقل الخلاف المبهم

إذا كان ابن تيمية يُعمل هذا النوع من الاحتمال فمن باب أولى أن يُعمل ما هو أقوى منه، وبالتالي سيكون أثره أكبر من مجرد عدم الجزم بالإجماع.

فابن تيمية يرى أن نقل الخلاف ولو لم يسم صاحبه كافٍ في عدم ثبوت الإجماع، يقول في ذلك: «وإذا نقل عالم الإجماع ونقل آخر النزاع، إما نقلاً سمى قائله، وإما نقلاً مطلقاً ولم يسم قائله. فليس لقائل الإجماع أن يقول: نقل خلافاً لم يثبت؛ فإنه مقابل بأن يُقال ولا يثبت نقل الإجماع. بل ناقل الإجماع ناف للخلاف، وهذا مثبت له، والمثبت مقدم على الناف...»[1].

وهو يُطبق هذه النظرية على مسألة النزاع بينه وبين خصومه في مسألة الطلاق فيقول:

«وذكر أَنَّ في المسألة ثلاثة أقوال، ولا يلزم إذا لم يُسَمِّ قائله أَنْ لا يكون قولاً له قائلٌ معروف، فعدم تسميته في جواب فتيا ليس بحجة أصلاً، بل لو لم يعلم اسم قائله وقد نقل النزاع فيه ناقل يَعرفُ نزاعَ العلماء = كان نقله مقدماً على نقل النافي.

وهذه الكتب مملوءة بذكر الأقوال في التفسير والفقه والأصول وغير ذلك، وكثير من الناقلين لا يُسمي القائل في كثيرٍ من الأقوال، حتى في نقل مذهب بعض الفقهاء كثيراً ما يذكرون الوجهين، ولا يسمون مَنْ قالهما، وقد يسمون القائل لأحدهما ولا يسمون قائل الآخر.

فإذا قُدِّرَ عالمٌ جَزَمَ بأنَّ في المسألة قولين، وآخر قال: لا أعلم فيها نزاعاً = لوجب ـ بلا ريب ـ تقديم قول الجازم بالنزاع على النافي لعلمه بالنزاع، بل لو جزم أحدهما بثبوت النزاع وجزم الآخر بنفيه = لَقُدِّمَ المثبتُ على النافي.

وقد نقل أبو محمد بن حزم في كتاب (الإجماع) الأقوال الثلاثة، ولم يُسَمِّ قائلَ هذا ولا هذا ولا هذا، والمجيب أجاب بجواب مختصر على البديهة لمن طلب منه الجواب، فكتب ما تيسر كتابته إذ ذاك، وَسَمَّى ما تيسرت تسميته، ولم يكن ذلك مصنفاً تذكر فيه الأقوال وقائلوها والأسانيد إليهم وذكر من نقل ذلك عنهم، بل ذلك مذكور في المصنفات في هذه المسألة، وإن لم يكن ذلك مذكوراً في جواب ذلك الاستفتاء الذي يسميه المعترض تصنيفاً.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٩/ ٢٧١).

بل لو قُدِّرَ أَنَّ المجيبَ لم يذكر النزاع في الجواب أصلاً؛ فقوله: بأن الطلاق فيه نزاعٌ جزمٌ منه بالنزاع، وقول المعترض: من أينَ له؟ وهو لم يذكر ذلك في الجواب كلامٌ غير مستقيم، فإنَّ المجيبَ لا يستفيد العلم بذلك من كلامه في هذا الجواب، فإذا لم يكن ذلك في هذا الجواب يقال له: من أين له ذلك؟ وهل يقول عاقل أَنَّ المواضع التي يستفاد منها علم ذلك هو نفس هذا الجواب، والعالم إذا ذكر شيئاً في موضعٍ ولم يذكره في موضعٍ آخر؛ هل يقال: من أين له؟ وهو لم يذكره في ذلك الموضع.

والجواب المختصر إذا قيل فيه: وكان الطلاق فيه نزاعٌ كفى، ولم يحتج في هذا المقام إلى إثبات النزاع، فإنه في مقام الاعتراض على من احتج على الصحابة، فالمحتجُّ عليه أَنْ يثبت إجماعهم»[1].

ويقول في موطن آخر: «وأبو ثور يقول: معنى الإجماع عندي: عدم علمي بالمنازع، ولو لم يقل ذلك فمعلوم أنه ليس عالما بنفي المنازع، وغاية ما عنده الظن، فقد عاد الأمر إلى ظَنِّ أبي ثور لعدم النزاع.

ومعلومٌ أنه لو لم يعارض ذلك إلا بعض ما يذكر من النزاع = لمنع ذلك الجزم بوقوع الإجماع، فلو لم يعارض ذلك إلا قول أبي عبد الرحمٰن الشافعي بنفي وقوع الطلاق المعلق = لقدح ذلك في هذا الإجماع.

وكذلك لو لم يعارضه إلا نقل ابن حزم للأقوال الثلاثة في الحلف بالطلاق هل يلزم أو لا يلزم؟ وهل يكفر أم لا يكفر؟ لَقَدَح ذلك فيه، فإنَّ هذا مثبت لما يمكن الإحاطة به، وذاك نافٍ لما لا يمكن الإحاطة بنفيه، والمثبت مقدم على النافي فيما يمكن الإحاطة بنفيه، فكيف فيما لا يمكن الإحاطة بنفيه؟...

ولو قُدِّرَ أنه لم يُعْرَف إلا نَقْلٌ واحدٌ نُقِلَ ذلك عمن لم يسمه من العلماء ـ كما نقله ابن حزم ـ لكان هذا يمنع أن يجزم بصحة ظن أبي ثور أنه لا نزاع في ذلك؛ فإنه إذا قال قائل: ليس في مذهب فلان خلاف، أو ليس بين الأئمة الأربعة خلاف في ذلك، ولم يرو هذا إلا فلان. وقال آخر: بل في ذلك خلاف، أو قد رواه غير فلان = كنا قبل أَنْ نعلم أَيُّ القولين أرجح غير جازمين بنفي النزاع، وحينئذٍ فلا يجوز دعوى الإجماع على هذا التقدير، وبطل قوله: نحن أسعد بدعوى الإجماع لو ادعيناه»[2].

---

(١) ابن تيمية، الرد على السبكي (٢٣٢/أ) ـ (٢٣٢/ب).

(٢) المصدر السابق (١٨٠/ب) ـ (١٨١/أ).

(٣)

ترجيح نقل الخلاف على نقل الإجماع

يبني ابن تيمية تقديمه لنقل الخلاف المبهم على أن نقل النزاع أثبت من نقل الإجماع فيقول: «عمدتكم في المسألة على نقل بعض هؤلاء للإجماع، ومعلومٌ أَنَّ نقلهم للنزاع أثبتُ وأقوى من نقلهم للإجماع وعدم النزاع، فإنَّ نقلَ النزاع هو نقل عن عالم قالَ قولاً في مسألة يمكن معرفته؛ إما بسماعه منه وإما بإسناد ثابت عنه؛ وأما نقل الإجماع وعدم النزاع فلا يكون علماً إلا مع العلم بعدم النزاع؛ وهذا إنْ كان ممكناً فهو متعسر، وإنْ كان غير ممكن فمتعذر؛ فالأول أيسر منه، وما كان أيسر = كان العلم به أيسر.

ولهذا يقبل من نقل النزاع ما يقبل من رواية العدل، فإذا روى العدل الضابط عن بعض العلماء قولاً يقبل منه كما يقبل إخبار أمثاله من العدول الضابطين، وأما نقل الإجماع وعدم النزاع فلا ينتهض به إلا الأفراد من العلماء المطلعين»[١].

ويؤكد هذا المعنى في موطن آخر فيقول في المقابلة بين نقل الإجماع ونقل النزاع:

«مع أَنَّ العلم بالنزاع أيسر من العلم بالإجماع؛ فإن النزاع يعرف بقول بعض أهل العلم، وأما الإجماع فلا يعرف حتى يعرف أقوال أهل الإجماع وأنه لم ينازعهم أحد من العلماء، وهذا العلم باتفاق العقلاء إما متعذر وإما متعسر.

لا يقول عاقلٌ أن علم العلماء الناقلين لأقوال أهل الإجماع والنزاع بعدم النزاع أقوى ولا أيسر من علمهم بالنزاع»[٢].

(٤)

في اعتبار خلاف الواحد

وإذا تجاوزنا مسألة المخالف المبهم، وكيف تعامل معه ابن تيمية، وانتقلنا إلى العدد الذي يعتبره ابن تيمية في مخالفة الإجماع، فإنه يرى أن مخالفة الواحد يمكن أن تكون قادحة في صحة الإجماع، فيقول: «ثم إذا عُلِمَ ـ قطعاً ـ النزاعُ ولو مِنْ واحدٍ بقي نزاعاً معلوماً لا يعارضه نقلٌ معتبر للإجماع، فيجبُ ـ حينئذٍ ـ الرجوعُ إلى الكتاب والسُّنَّة نصاً واستنباطاً»[٣].

---

(١) المصدر السابق (١٩٢/ب) ـ (١٩٣/أ).

(٢) المصدر السابق (٤٠/أ).

(٣) المصدر السابق (٢٠٥/ب).

ويقرر أن النزاع إذا ثبت فإنه لا يعارض بجزم المخالف بعد النزاع، فيقول: «إذا ثبت النزاع بالإسناد المتصل؛ فهذا لا يعارضه نقل الواحد من هؤلاء إذا جزم الواحد من هؤلاء بنفي النزاع؛ فكيف إذا كان مراده نفي علمه بالنزاع أو ظنه عدم النزاع؟»[1].

ولذلك فإن ابن تيمية يعتبر بنزاع طاووس في مسألة الحلف بالطلاق فيقول: «طاووس بن كيسان من أجل أئمة المسلمين، وهو ممن ثبت عنه النقل الصريح بأن الحلف بالطلاق ليس بشيء.

بل طاووس أَجَلُّ أصحابِ ابن عباس.. وطاووس أعلمُ بمسائل الطلاق مِنْ كُلِّ مَنْ نازعه فيها، فإنه كان قد تلقى علمها عن ابن عباس، ولم يكن على عهد ابن عباس أعلمَ بذلك منه ولا أفقه منه..

وقد ذكر عبد الرزاق في مصنفه: عن ابن جريج قال: أخبرني ابن طاووس، عن أبيه: أنه كان يقول: الحلف بالطلاق باطل ليس شيئاً. قلت: أكانَ يراه يميناً؟ قال: لا أدري»[2].

لكن السبكي أثناء رده على ابن تيمية تعرض لقضية مشكلة وهي أنه لا يُعتد بالنقل إلا إذا كان عن إمام معتبر، فقال: «لا نَعدل عن ذلك إلا بنقلٍ صريحٍ عن إمامٍ معتبرٍ».

فعلَّق عليه ابن تيمية بأن مفهوم الإمام المعتبر في السياق الفقهي كثيراً ما تعرض لاختلاف المعايير، فكل طائفة تعتبر بعالم ولا تعتبر بعالم آخر، وبالتالي فلا بد من تحديد هذا المفهوم، ولذلك قال: «يقال له: ما تعني بالإمام المعتبر؟ وما تعني بكونه معتبراً؟ ومَنْ هو الذي يعتبره؟ فما من عالم من علماء المسلمين إلا وله طائفة تعتبره وتُعَظِّمُ أقواله، وطائفةٌ تُخالف أقواله وتضعفها؛ فإنْ أردتَ مَنْ يَعتبرُ أقوالَهُ جميعُ المسلمين...

ثم اعتبارُ أقوالِهِ؛ قد يعني به حكايتها والاعتناء بها، وقد يعني به تقليدها واتباعها، وقد تعني به الاعتداد بخلافه؛ وكل هذا مما اختلف فيه الناس: تارة بحسب علمهم وقدرتهم، وتارة بحسب قصدهم وإرادتهم؛ فهذه الطوائف تحكي أقوالَ قومٍ لا تحكيها هذه الطائفة، وتتبع أقوال قوم لا تتبعها هذه الطائفة، وتعتد بخلافِ قومٍ لا تعتد بخلافها هذه الطائفة، ومَنْ له خبرة بأقوال العلماء، وقول بعضهم في بعضٍ = يَعرفُ هذا.

فطائفةٌ لا تعد خلاف الشافعي خلافاً؛ كالقاضي إسماعيل بن إسحاق وغيره،

(١) المصدر السابق (٢٠٦/أ).
(٢) المصدر السابق (١٧٦/أ).

وطائفة لا تعد خلاف أبي حنيفة خلافاً؛ كأكثر أهل الحديث، وطائفة تقول كان ينبغي لمالك أَنْ يَسكت؛ كما قال محمد بن الحسن وغيره، إلى أمور أخرى يطول وصفها.

وأيضاً؛ فيقال: مَنْ هؤلاء المعتبرون الذين فرض الله ـ تعالى ـ على جميع أمة محمد ﷺ شرقاً وغرباً أَنْ لا يعتبروا إلا أقوالهم دون أقوال مَنْ نازعهم؟ ومن أين نعلم ذلك؟ وما الدليل على ذلك؟ وهل يتكلم بهذا مَنْ يَعرف الأدلة الشرعية وأصول الفقه التي تبنى عليها الأحكام؟

وكذلك قوله: عن إمام؛ ماذا تعني بالإمام؟ أتعني بالإمام من ائتم به طائفة من المسلمين؟ فما من عالمٍ من العلماء إلا وله طائفة تأتم به. أم تعني به من ائتم به جميع المسلمين؟ فليس في العلماء مَنْ يتبعه جميع المسلمين، بل ولا أكثرهم في مفرداته. أم مَنْ صُنِّفَتِ الكتبُ على مذاهبهم؟ فمعلوم أَنَّ الصحابة والتابعين لهم بإحسان يعتد بخلافهم بإجماع المسلمين، ولم تصنف على مذاهبهم كتب، ولم تصنف الكتب على مذاهبهم كما صنفت على مذاهب الأئمة الأربعة أو الخمسة أو الستة أو السبعة، بل صنفت الكتب على مذهب أبي حنيفة ومالك والأوزاعي والثوري والشافعي وأحمد وإسحاق وأبي ثور وداود وابن جرير، وكلٌ مِنْ هؤلاء له أتباع ولهم مصنفات على مذهبه.

ومعلومٌ باتفاق المسلمين أن الصحابة الذين هم أجل من هؤلاء يعتد بأقوالهم في الخلاف وإن لم يكونوا كذلك، وكذلك التابعون، وكذلك سائر العلماء مثل: الليث بن سعد وحماد بن سلمة وابن جريج وسفيان بن عيينة وسليمان التيمي وأشعث وغيرهم»[1].

(٥)

التوقف كقرينة لإثبات الخلاف

ويرى ابن تيمية أن توقف العالم في المسألة المنقول فيها الإجماع دليل على عدم ثبوته، وأن فيها خلافاً، فيقول: «ولهذا كان سفيان بن عيينة لا يفتي في الطلاق بشيء، لتعارض الآثار عنده في ذلك، ولو كان في الحلف بالطلاق إجماع لكان ابن عيينة من أعلم الناس به، ولم يكن يتوقف في مسألة يُجْمَعُ عليها؛ فإنَّ ابن عيينة طال عمره، وكان من أعلم أهل زمانه، وأخذ عن التابعين وتابعيهم = فلم يكن ممن يخفى عليه

---

(١) المصدر السابق (١٧٣/ب) ـ (١٧٤/ب).
يلاحظ على نص ابن تيمية هذا أنه طرح السؤال على السبكي متعرضاً عليه، لكنه لم يقدم جواباً لذلك.

الإجماع في مثل ذلك، ولم يكن ممن يتوقف في الإجماع، ولم يدرك الشافعي أَجَلَّ مِنْ مالك وابن عيينة»[1].

(٦)
رجوع العالم عن الإجماع مثبتٌ للخلاف

وفي سبيل إثبات الخلاف في المسألة فإن ابن تيمية لا يعتبر رجوع العالم عن قول الجماعة مؤثراً في عدم الاعتداد بخلافه بعد رجوعه، فيقول في رده على السبكي: «إنه لو فُرِضَ أَنَّ الحسن أو غيره من المجتهدين قال قولاً وافق فيه غيره، ثم رجع عن ذلك؛ كما وافق علي بن أبي طالب عمر بن الخطاب ﵄ في المنع من بيع أمهات الأولاد ثم رجع عن ذلك؛ فهذا مبنيٌ على مسألة: انقراض العصر؛ وَمَنْ قال: إنَّ الإجماع لا يستقر إلا بانقراض العصر يقول: يجوز للمجتهد أَنْ ينازع بعد الموافقة، وأنه إنما يتم الإجماع إذا ماتوا ولم يتنازعوا؛ كما تقدم التنبيه عليه، وإلا فمثل علي بن أبي طالب والحسن البصري وأمثالهما من أئمة الصحابة والتابعين أَجَلُّ قدراً مِنْ أَنْ يقال عنهم أنهم خالفوا الإجماع المعصوم، واتبعوا غير سبيل المؤمنين، والإجماع إنما انعقد بهم، وهم أحدُ أركانه، فإنْ لم يُقِمْ دليلاً على ضلالهم إذا فعلوا ذلك = لم يتم قوله: «لا اعتبار بالقول المرجوع إليه المخالف للإجماع»»[2].

(٧)
تعذر ثبوث الإجماع بعد الخلاف المتقدم

كما أن ابن تيمية يرى أن المسألة التي يطرحها الأصوليون: مسألة إجماع العصر الثاني على أحد قولي العصر الذي قبله هل يرفع الخلاف؟ = مسألة نظرية أكثر منها واقعية تطبيقية، فعند التطبيق هي مسألة متعذرة أو عسيرة الوقوع، يقول في سياق رده على السبكي حول مسألة الحلف بالطلاق: «إنه لو فُرِضَ إجماعُ العصر الثاني على أحدِ القولين، فهل يرتفع النزاع؟ في ذلك نزاعٌ مشهور في مذهب أحمد وغيره، والمشهور في مذهبه: أنه لا يرتفع النزاع؛ وهو قول الأشعري، وكثير من أصحاب الشافعي، واختيار القاضي أبي يعلى وغيره.

---

(١) المصدر السابق (١٧٦/ب).

(٢) المصدر السابق (٢١٠/أ) ـ (٢١٠/ب).

والثاني: يرتفع؛ وهو قول كثيرٍ من المعتزلة، وأصحاب أبي حنيفة، وبعض أصحاب الشافعي، وهو اختيار أبي الخطاب وغيره.

وأصلُ هذه المسألة: أَنَّ قولَ الميت هل يُعْتَدُّ بِهِ أم لا؟

فيقال: إنْ كانت الأقوال تموت بموت قائلها، ولا يعتد إلا بأقوال الأحياء = لم يجز تقليد أحد من الأئمة الأربعة ولا غيرهم، وبطل اعتمادُ مِثْلِ هذا المعترض وأمثالِهِ على ما ينقلونه من المذاهب المتبوعة.

وإذا لم يجز تقليدهم لم يَبْقَ إلا تقليدُ مَنْ كان مجتهداً في أهل العصر، ولم يعتد إلا بخلافه لا بخلاف الأربعة وغيرهم.

وحينئذٍ؛ فالمنازعون في هذه المسألة عامتهم مقلدون، لا يعرفون ما فيها من الأدلة الشرعية، ومذاهب العلماء، والذين انتدبوا للمعارضة فيها ـ قبل المعترض وأمثاله ـ لا يَعرفون ما فيها من الأقوال والأدلة، فلا يُعْتَدُّ بقولهم فيها =فوجب عليهم السكوت عن الكلام فيها، لأنَّ الكلام إما بتقليد؛ والتقدير: أَنَّ تقليد الموتى لا يجوز؛ وإما بالاستدلال والاجتهاد فلا بُدَّ معه من معرفة الأقوال من الطرفين وما فيها من الأدلة، وإلا كان كلاماً بلا علم، ولم يوجد ذلك.

وإنْ قيل: إنَّ الأقوال لا تموت بموت قائلها؛ فالصحابة والتابعون لهم بإحسان أولى أَنْ تكون أقوالهم باقية مذكورة يعتد بها في الإجماع والنزاع؛ وحينئذٍ فلا يقع إجماع معصوم على خلاف أحد قوليهم إنْ لم يكن معه حجة شرعية تكون حجة على أولئك الموتى.

ومعلومٌ أَنَّ قول مَنْ بعدهم لا يكون حجة عليهم، لكن إنْ كان قد ظهر في العصر الثاني نَصٌّ خَفِيَ على بعض أهل العصر الأول = فهذا ممكن؛ كما ظهر حديث سُبَيْعَةَ الأسلمية في المتوفى عنها، وحديث التسوية بين الأصابع في الدية، وحديث بروع بنت واشق، وغير ذلك من الأحاديث التي خالفها بعض الصحابة لكونهم لم يعرفوها.

وحينئذٍ؛ فتكون الحجة عليهم هذا النص الذي هو مستند مَنْ بعدهم، الذي لو علموا به في حياتهم لوجب عليهم اتباعه، وإلا فيمتنع أن يكون الصحابة تنازعوا ثم أجمع التابعون على أحد قوليهم بغير حجة ظاهرة يجب اتباعها على من مات لو علم بها...

والصواب في مسألة إجماع التابعين على أحد قولي الصحابة: أَنَّ ذلك إذا وقع، وجب القول بأنَّ ذلك الإجماع معصومٌ، فإنَّ الأمةَ معصومةٌ في كُلِّ عصرٍ عن الضلال، فلو قُدِّرَ إجماعُ التابعين كلهم على ضلال لكانت الأمة قد أجمعت على الضلال، ولا

يعني هذا العصر الأول عن ضلال العصر الثاني، لكن دعوى إجماع مَنْ بعد الصحابة على أحد قوليهم متعذرٌ في الغالب أو متعسر، وأما إجماع مَنْ بعد التابعين على أحد قوليهم فالعلمُ بهذا في غاية البعد والامتناع.

ولهذا؛ ما زال الناس يذكرون أقوال الصحابة والتابعين، ويحتجون لأحدِ القولين بالأدلة الشرعية، ولا يحتج على بطلانِ أحدِ قولي الصحابة بمجرد إجماع مَنْ بعدهم من غير دلالة كتاب ولا سُنَّة ولا اعتبار»[1].

(٨)
في الاعتداد بخلاف الشيعة

ومن أوجه توسع ابن تيمية في مسألة الاعتداد بالخلاف الفقهي تعامله مع الخلاف الفقهي الشيعي، فإن له رأياً في خلافهم يُغاير به كثيراً ممن يرى عدم الاعتداد المطلق بأقوالهم، فهو من الجهة العملية يرى أن الشيعة موافقون لأهل السُّنَّة في غالب الفروع الفقهية حيث يقول في سياق مسألة اعتبار خلافهم في الطلاق: «جمهور ما ينقلونه من الشريعة موافق لقول جمهور المسلمين، فيه ما هو من مواقع الإجماع، وفيه ما فيه نزاع بين أهل السُّنَّة، فليس الغالب فيما ينقلونه عن هؤلاء الأئمة من مسائل الشرع الكذب، بل الغالب عليه الصدق، وفيه ما هو كذب خطأ أو عمداً بلا ريب، وأقوالهم كأقوال نظرائهم من أئمة المسلمين»[2].

ويكرر هذا المعنى في منهاج السُّنَّة فيقول: «وقولهم في الشرائع غالبه موافق لمذهب أهل السُّنَّة أو بعض أهل السُّنَّة، ولهم مفردات شنيعة لم يوافقهم عليها أحد، ولهم مفردات من المذاهب الأربعة قد قال بها غير الأربعة من السلف، وأهل الظاهر وفقهاء المعتزلة وغير هؤلاء فهذه ونحوها من مسائل الاجتهاد التي يهون الأمر فيها، بخلاف الشاذ الذي يعرف أنه لا أصل له في كتاب الله وسنة رسوله ولا سبقهم إليه أحد»[3].

وابن تيمية يبني مسألة الاعتداد بقولهم في الخلاف على إدخالهم في مفهوم الأمة، وأن الإجماع المعصوم هو إجماع الأمة وهم جزء من الأمة فيقول مستشهداً بصحة اعتبار قول الشيعة في مسألة الحلف بالطلاق:

«وأيضاً؛ فالنزاع في الطلاق المحلوف به والطلاق المعلق مشهور في كتب الشيعة،

---

(١) المصدر السابق (٢٠٧/ب) ـ (٢٠٩/أ).

(٢) المصدر السابق (١٩٤/أ).

(٣) ابن تيمية، منهاج السُّنَّة (٢: ٣٦٩).

وهم ينقلونه عن أئمة أهل البيت، كأبي جعفر الباقر وابنه أبي عبد الله جعفر بن محمد وغيرهما، فإنْ كانوا صادقين في هذا النقل عنهم = فلا يستريب مسلم في الاعتدادِ بنزاع هؤلاء، وأنه لا ينعقد إجماع التابعين مع مخالفة أبي جعفر الباقر وأمثاله، ولا إجماع تابعي التابعين مع مخالفة جعفر بن محمد وأمثاله، وفي ذلك نقول كثيرة متعددة بأسانيد مختلفة يمتنع أن تكون كلها كذباً، لكن يقع فيها غلط أو كذب متعمد في بعضها، فإنَّ هذا يقع كثيراً.

وبتقدير أَنْ يكون كل ما نقل عن أهل البيت كذباً، فهؤلاء عدد كثير ولهم نظر واستدلال يقولون: إنَّ الطلاق المعلق بالصفة لا يقع، والطلاق المحلوف به لا يقع، وليس ذلك مما انفردوا به عن أهل السُّنَّة، بل قد وافقهم طائفة من أهل السُّنَّة.

وقد تنازع الناس في أهل الأهواء والبدع هل يعتد بخلافهم؟ على قولين مشهورين في مذهب أحمد ومذهب أبي حنيفة وغيرهما، وهذا قول عامة أصحاب الشافعي، وهو اختيار أبي الخطاب وغيره من أصحاب أحمد، **وأكثر الناس يقولون: إنه يعتد بخلافهم إذا كانوا من أهل الملَّة، فإنهم داخلون في مسمى الأمة والمؤمنين.**

واختلفوا ـ أيضاً ـ في الاعتداد بأقوال أهل الفسق الذين يَعرفون فِسْقَ أنفسهم، لكن أكثرهم لا يَعتد بأقوال هؤلاء كما لا تُقبل شهادتهم باتفاق العلماء ولا فتياهم.

وأما المتأولون من أهل الأهواء؛ فأبو حنيفة والشافعي وغيرهما يقبلون شهادتهم مطلقاً، وأما مالك وأحمد وغيرهما فيردُّونَ شهادتهم.

لكنْ تحقيق مذهب أحمد وغيره من فقهاء الحديث أنهم يُفرِّقون بين الداعية وغير الداعية في الشهادة والحديث والهَجْر؛ فَمَنْ كانَ داعيةً إلى البدعةِ هجروه فلم يحدثوا عنه ولم يستشهدوا به بخلاف غير الداعية، ولهذا لم يخرج أصحاب الصحيح والسنن عن الدعاة إلى البدع، وخَرَّجُوا عن عدد من الخوارج والشيعة والقدرية والمرجئة، والداعية هجروه لكونه أظهر المنكر فاستحق العقوبة وأدناها الهجر.

وأما مناظرتهم في الشريعة؛ فما زال السلف والخلف يتكلمون معهم، ولا يقولون لهم: أنتم خالفتم الإجماع فلا قول لكم، وكان ابن عباس ﵄ يخاطب نجدة الحروري ونافع بن الأزرق وغيرهما.

وإذا نازعوا الناس في مسألة من مسائل الشرع لم يقولوا لهم: قد انعقد الإجماع على خلافكم في هذه المسألة، بل يحتجون عليهم بالكتاب والسُّنَّة، وذلك أنهم وإنْ كانوا ضالين فيما خالفوا فيه أهل السُّنَّة والجماعة فلا يلزم ضلالهم في كل شيء، لا سيما إذا كان قد وافقهم بعض أهل السُّنَّة والجماعة في تلك المسائل، **ولا يجوز أن**

يكون الله أقام عليهم الحجة بقول منازعيهم الذين لم يقم دليل شرعي على عصمتهم، فإنَّ أدلةَ الإجماع إنما دلت على عصمة المؤمنين بلفظ المؤمنين ولفظ الأمة؛ كقوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، وقوله ﷺ: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**».

فإذا كان اسم المؤمنين وأمة محمد ﷺ يتناولهم، ولهم نظرٌ واستدلالٌ، ولهم دين يُوجب قصدهم الحق = لم يبقَ وَجْهٌ لمنع الاعتداد بهم.

فإنَّ المانع من الاعتداد بهم: إما عدم العلم، وإما سوء القصد؛ فَمَنْ لم يكن عارفاً بأدلة الشرع فهو عاصٍ بخلافهم، يجب عليه اتباع العلماء»[١].

ولا يُصحح ابن تيمية من الجهة المنهجية أن يُحتج على المخالفين من الشيعة أو الخوارج أو المعتزلة في هذه المسائل بإجماع طائفة مخصوصة حصَّلت إجماعها في نفس عصرهم، فكيف يحتج بإجماع غيرهم عليهم؟! بل النقاش مع هؤلاء يكون بالكتاب والسُّنَّة فقط، يقول في ذلك: «وهذا القول قولُ خَلْقٍ كثيرٍ من شيوخ الشيعة المتقدمين والمتأخرين، وغير الشيعة من أهل السُّنَّة وغير أهل السُّنَّة، ولا يمكن الاحتجاج على هؤلاء بإجماع من سواهم من أهل عصرهم؛ فإنَّا في نفس بدعتهم التي بها فارقوا السُّنَّة والجماعة لا يمكن الاحتجاج عليهم بإجماع مَنْ سواهم؛ فكيف يحتج عليهم في مسألة عملية شرعية بإجماع مَنْ سواهم؟ بل لا بُدَّ من إقامةِ حجةٍ عليهم من الكتاب والسُّنَّة... فتبين أنه لا يمكن الاحتجاج في المسألة بإجماع مَنْ بعد الصحابة والتابعين على من نازعهم في ذلك من أهل عصرهم من أي طائفة كان، لكن إنْ كان معهم إجماع قديم احتجوا به على مَنْ نازعهم، وإلا احتجوا عليهم بالكتاب والسُّنَّة»[٢].

(٩)
في الاعتداد بخلاف الظاهرية

أما ما يتعلق باعتبار مخالفة الظاهرية فإن ابن تيمية يمارس نفس توسعه في الخلاف الفقهي، فهو له رأي مخالف لمن يحكم بعدم الاعتداد بخلافهم مطلقاً، فالظاهرية من ضمن الذين وافقوا ابن تيمية في مسألة الحلف بالطلاق فاعتد بخلافهم، ولذلك يُعقب على عدم اعتبار السبكي لخلافهم فيقول:

---

(١) المصدر السابق (١٨٣/أ) ـ (١٨٤/أ).
(٢) المصدر السابق (٢١٥/أ).

«فقول القائل: أما داود وابن حزم فإنَّ جماعة من أئمتنا قالوا: لا مبالاة بخلافهم = لو صَحَّ قولُ هؤلاء لم يقدح؛ فإنَّ هذا لا يمكن أن يقولوه فيمن ذكر من السلف، ولا يمكن أن يقولوا ذلك في أبي عبد الرحمٰن الشافعي، بل جمهور هؤلاء يعتدون بخلاف جميع طوائف المسلمين حتى المعتزلة والشيعة وغيرهم، ومعلومٌ أَنَّ القولَ بعدمِ وقوعِ الطلاقِ المحلوفِ به يَقولُ به من أئمة هؤلاء من لا يحصى عدده لأنهم كثيرون.

والجواب الثاني: أَنْ يقال: الاعتبارُ في الأقوال بأدلتها لا بقائليها، فلا يُنظر إلى من قال كما قال علي بن أبي طالب ﷺ للحارث بن حلزة ـ لَمَّا قال له الحارث: يا علي؛ أَتظنُّ أَنَّا نَظُنُّ أَنَّ طلحة والزبير كانا على باطلٍ وأنت على حقٍ؟ ـ فقال: يا حارثة؛ إنه ملبوسٌ عليك! اعرف الحقَّ تعرف أهله، إِنَّ الحق لا يُعرف بالرجال، وإنما الرجال يعرفون بالحق.

والأقوال التي رُدَّتْ على مَنْ ردت عليه من أهل البدع، وانخفضت بها أقدارهم = رُدَّتْ لمخالفتها الكتاب والسُّنَّة، لا لمجرد خلاف غيرهم لهم فيها.

أترانا نحتج على المعتزلة والرافضة بإجماع مَنْ سواهم من أهل السُّنَّة على خلافهم؟ وهل يحتج بهذا عاقل؟ أم يحتج بالكتاب والسُّنَّة وبإجماع السلف الذين اتفقنا نحن وهم على أَنَّ إجماعهم حجة كما يحتج بإجماع الصحابة ﷺ على المعتزلة وبأقوال أهل البيت على الإمامية.

وقد كان أبو بكر بن داود إذا ناظر ابن سُريج فقال له: إجماع. يقول له: لعلك تُسَمِّي لي فلاناً وفلاناً، وقد طعن كثيرٌ من الناس في كثير من الأئمة، ولم يوجب ذلك منع الاعتداد بقوله.

فكثيرٌ من الحنفية والمالكية طعنوا في الشافعي ﷺ في نَسَبِهِ وعلمه وعدالته، وقالوا: لا يعتد به في الإجماع، وذكروا لذلك شبهاً. ومنهم مَنْ هو عظيمٌ عند المسلمين مثل القاضي إسماعيل بن إسحاق كان يقول: لا يُعتد بخلاف الشافعي.

وأكثر أهل الحديث طعنوا في أبي حنيفة ﷺ وأصحابه طعناً مشهوراً امتلأت به الكتب، وبلغ الأمر بهم إلى أنهم لم يرووا عنهم في كتب الحديث شيئاً، فلا ذِكْرَ لهم في الصحيحين والسنن.

وطعنَ كثيرٌ من أهل العراق في مالك ﷺ وقالوا: كان ينبغي له أَنْ يسكت فلا يتكلم.

وكثيرٌ من أصحاب داود ـ رحمه الله تعالى ـ يُرَجِّحُ مَذْهَبَهُ على مذهب أبي حنيفة ومالك ﷺ وغيرهما، وقد ناظرني على ذلك طائفة منهم.

فإذا قال القائل: جماعة من أئمتنا قالوا: لا مبالاة بخلافهم.

قيل لهم: وهؤلاء وغيرهم يقولون: لا مبالاة بخلاف مَنْ ذكرتَهُ من أئمتكم، لا سيما وهؤلاء الذين قالوا هذا القول فيهم ليس فيهم مجتهد.

وداود ـ رحمه الله تعالى ـ وأصحابُهُ أعلمُ بكثيرٍ من علوم الإسلام منهم؛ أعلم بالحديث وأقوال الصحابة ﷺ والتابعين والإجماع والاختلاف، وأولئك فيهم مِنْ قِلَّةِ العلم بالحديث والآثار ومذاهب فقهاء الأمصار ما يوجب لأجله أَنْ يُعَدُّوا في ذلك من غثاء العامة.

وقد ذكرهم أبو إسحاق الشيرازي ـ رحمة الله عليه ـ في طبقات الفقهاء، فقال بعد أَنْ ذكر المجتهدين: ثم انتهى الفقه بعد ذلك في جميع البلاد التي انتهى إليها الإسلام إلى الشافعي ومالك وأبي حنيفة وأحمد وداود، وانتشر الفقه عنهم في الآفاق، وقام بنصرة مذاهبهم أئمةٌ ينتسبونَ إليهم وينصرون أقوالهم، وهذا بعد أَنْ ذَكَرَ داود.

وقال: أخذ العلم عن إسحاق بن راهويه وأبي ثور، وكان زاهداً متقللاً، وانتهت إليه رئاسة العلم ببغداد. قال: وقيل: كان في مجلسه أربع مائة طيلسان أخضر.

قال: وانتقل فقهه إلى جماعة من أصحابه؛ فمنهم: ابنه أبو بكر، ومنهم: أبو بكر القاساني، ومنهم: إبراهيم بن محمد نفطويه، ومنهم: أبو الحسن بن المغلس أخذ العلم عن ابن داود، وهو إمام جليل في المذهب له كتاب يُعْرَفُ بِـ«الموضح» وعنه انتشر علم داود في البلاد، وأخذ عن ابن المغلس أبو الحسن حيدرة بن عمر، وعنه أخذ البغداديون مذهب داود.

إلى أَنْ قال: ثم انتقل إلى طبقة أخرى، فمنهم: قاضي القضاة أبو سعد بشر بن الحسين ـ وكان إماماً من أصحاب داود ـ، ومنهم: القاضي أبو العباس المقصودي صاحب كتاب النير.

إلى أَنْ قال: ثم انتقل إلى طبقة أخرى؛ فمنهم: القاضي أبو الحسن الخرزي أخذ العلم عن بشر بن الحسن، وكان نظاراً. . . .

وهؤلاء وَإِنْ كانت لهم أقوال شنيعة فيما يظنون أنه ظاهر الكلام؛ كمسألة صَبِّ البولِ في الإناء ثم صبه في الماء الدائم ونحو ذلك = فلكثيرٍ من أهل القياس من الأقيسة الشبهية والطردية ما هو أشنع وأقبح من هذا الظاهر، وفي أقوالهم من مخالفة النصوص الصحيحة والسنن الثابتة ما هو أكثر من مخالفة أهل الظاهر للقياس الجلي»[1].

---

(١) المصدر السابق (٢٣٦/ب) ـ (٢٣٩/أ).

ويذهب ابن تيمية إلى أن ضابط عدم الاعتبار بأقوال الظاهرية هو البحث في المستند الذي بنوا عليه قولهم، فيقول: «لا ريبَ أَنَّ كلامهم الذي يستندون فيه إلى محض الاستصحاب يخطئون فيه، وأما إذا استندوا إلى ما يَدَّعُونَهُ من الظاهر الذي ينفون فيه الدلالات المعلومة؛ كجحد دلالة فحوى الخطاب فقولهم فيه خطأ قطعاً، كقولهم في النهي عن التأفيف أنه لا يدل على النهي عما هو أبلغ منه، وقولهم في النهي عن البول في الماء أنه لا يدل على النهي عن صب البول فيه من الإناء، وكذلك مخالفتهم للقياس الجلي مثل العلة المنصوصة، لكن هذا كله لهم فيه قولان مشهوران، لكن ابن حزم يختار نفي دلالة الفحوى وقياس العلة، فلهذا شَنُعَ غلوه في الظاهر.

ولكن قولهم في الطلاق ليس هو مما بنوه على ذلك؛ فإنَّ لهم في الطلاق قولان، أضعفهما: قول ابن حزم أَنَّ الطلاق المعلق بالصفة لا يقع بحال، وهو قول أبي عبد الرحمٰن الشافعي، وقول شيوخ الإمامية؛ وهذا القول ضعيفٌ، لكنْ مع ضعفه فلا يمكن الموقعين لكلِّ طلاقٍ معلق بالصفة أَنْ يقيموا حجة شرعية على صحة قولهم وفساد قول هؤلاء.

ولهذا لم يَقْدِر المعترض ـ مع اجتهاده ـ على ذكر حجة صحيحة يصحح بها هذا القول ويبطل قولهم، فإنَّ كلا القولين ضعيف مخالف لدلالة الكتاب والسُّنَّة وآثار الصحابة ﷺ والقياس الجلي.

وهؤلاء القائلون بوقوع المعلَّق ليس لهم ضابط شرعي دَلَّ عليه الكتاب والسُّنَّة في الفرق بين ما يعلق وما لا يعلق، ولهذا بَيَّنَّا أَنَّ هؤلاء مع ضعف قولهم لا يمكن هؤلاء إقامة حجة صحيحة عليهم.

وأما القول الثاني للظاهرية فهو الفرق بين التعليق الذي يقصد به الإيقاع والذي يقصد به اليمين، فهذا القول كالفرق الذي عليه الجمهور في تعليق النذر بين ما يقصد به النذر وما يقصد به اليمين، وهذا القول هو الذي تدل عليه أقوال الصحابة، وعليه يدل الكتاب والسُّنَّة والاعتبار، لكن هم لا يوجبون الكفارة في هذه الأيمان كلها لأنها عندهم من الحلف بغير الله تعالى كالأيمان بالمخلوقات.

فقولهم في نفي وقوع الطلاق في غاية القوة، وقولهم في نفي التكفير قول يقول به بعض التابعين الذين يقولون في نذر اللجاج والغضب لا شيء عليه، وهو قول ابن حزم معهم، **فليس في أقوالهم التي اعتددنا بخلافهم فيها ما انفردوا به عن غيرهم، ولا ما بنوه على أصولهم الضعيفة التي انفردوا بها»**[1].

(١) المصدر السابق (٢٣٩/أ) ـ (٢٤٠/أ).

(١٠)

في اعتبار اجتهاد العامي

ويتواصل توغل ابن تيمية في توسيع دائرة تحصيل الخلاف إلى تجديد النظر في الموقف من خلاف العامة من المسلمين، والتنبيه على أن العامة ليسوا على درجة واحدة في التقليد، بل ربما يكون منهم من يقدر على الاستدلال، فيقول في سياق كلامه أيضاً عن الخلاف في مسألة الحلف بالطلاق: «والعامة قد تُنُوزِعَ في الاعتداد بخلافهم؛ والأكثرون لا يعتدون بخلافهم.

وحقيقة الأمر: أَنَّ العامة مقلدون للعلماء، فيمتنع أن يجتمع العلماء على شيء ينازعهم فيه العامة، وإذا قُدِّرَ عاميٌّ يتكلم بلا حجة فهذا جاهل لا قول له، وإنْ تكلَّمَ بحجةٍ فهو من أهل الاجتهاد في تلك المسألة، وإنْ لم يكن من أهل الاجتهاد في غيرها، فإنَّ الاجتهاد مما يقبل التبعيض والتجزؤ؛ فأكثر العلماء يخفى عليهم بعض الشرع، فلو لم يكن المجتهد إلا مَنْ يَعرف جميعَ الأحكام أو يمكنه معرفة جميع الأحكام = لم يكن في الأمة مجتهد، اللهم إلا أن يكون مثل أبي بكر الصديق رضي الله عنه الذي لم يُعرف أنه أخطأ في مسألة من مسائل الشرع فاجتهد اجتهاداً يخالف نصاً، بخلاف غيره فإنَّ لهم اجتهادات توجد مخالفةً لبعض النصوص، ومسائل توقفوا فيها وعجزوا عن معرفة حكمها»[١].

وابن تيمية في مثل هذا التقرير يرفع حصرية البحث في دراسة المسائل الشرعية حول أشخاص موصوفين بمواصفات معينة وهم (العلماء أو المجتهدون)، وأنه بالإمكان مشاركة هؤلاء من خارج دائرتهم! إذا التزم بالمنهجية العلمية في الاحتجاج والاستدلال، فيكون اجتهاده مقبولاً ولو لم يكن من العلماء والمجتهدين.

وهو يضيف في موطن آخر على أن العامي الذي يُعتبر اجتهاده يلزم أن يمتلك الأدوات العلمية لهذا الاجتهاد الجزئي فيقول: «وكذلك العامي إذا أمكنه الاجتهاد في بعض المسائل جاز له الاجتهاد فإن الاجتهاد منصب يقبل التجزي والانقسام فالعبرة بالقدرة والعجز، وقد يكون الرجل قادراً في بعض عاجزاً في بعض، لكن القدرة على الاجتهاد لا تكون إلا بحصول علوم تفيد معرفة المطلوب؛ فأما مسألة واحدة من فن فيبعد الاجتهاد فيها والله سبحانه أعلم»[٢].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٣ : ٢٦).

(٢) المصدر السابق (٢٠ : ٢٠٤).

رابعاً
منهجية التعامل مع الخلاف الفقهي

يؤكد ابن تيمية غياب المعيار المنهجي في دراسة المسائل الخلافية عند أغلب المتأخرين من الفقهاء، حيث إنهم لا يفرقون بين مراتب المسائل، فيتعاملون مع المسألة الاجتهادية بنفس تعاملهم مع المسائل القطعية المنصوص عليها، مما يبيّن غياب ملكة الفقه بمعناه الاحترافي، ولذلك فهؤلاء ـ عنده ـ ليسوا بفقهاء على الحقيقة، يقول في ذلك: «وأما الخائض فيه (أي: الفقه) فغالبهم إنما يعرف أحدهم مذهب إمامه، وقد يعلمه جملة، لا يميز بين المسائل القطعية المنصوصة والمجمَع عليها، وبين مفاريده، أو ما شاع فيه الاجتهاد؛ فتجده يفتي بمسائل النصوص والإجماع من جنس فتياه بمسائل الاجتهاد والنزاع.. لكن هؤلاء ليسوا في الحقيقة فقهاء في الدين، بل هم نَقَلَة لكلام بعض العلماء ومذهبه»[1].

من خلال تصوير هذا المشكل وهو عدم تفريق غالب المتأخرين من الفقهاء بين المسائل الاجتهادية والمسائل القطعية المنصوصة = يبرز جانب من جوانب مراعاة ابن تيمية للخلاف الفقهي، حيث يريد أن أن يصل من خلال النقد السابق إلى بناء رؤية متوازنة لا تسعى إلى إلغاء هذا الخلاف والتضييق عليه سواء كان هذا التضييق يمارس عن طريق الفقيه أو السياسي أو أتباعهم، وإنما تريد أن توسع من النظرة الموجودة ضده والتي تريد التضييق على كل خلاف ومحاصرته.

هذه النظرة المجملة في عدم التضييق على الاجتهاد السائغ يمكن بيانها في النقاط التالية، والتي من خلالها يؤسس ابن تيمية لمنهجية التعامل مع مسائل الخلاف؟

---

(١) ابن تيمية، الاستقامة (١: ٦٠).

(١)

تحرير السائغ من غير السائغ من الخلاف

كمقدمة في تحرير نوع الخلاف المرصود في المسألة؛ فإن ابن تيمية لا يرى أن مجرد وجود النزاع في مسألة يجعل الخلاف فيها سائغاً، فيقول: «وإذا ذكروا نزاع المتأخرين، لم يكن بمجرد ذلك أن يجعل هذه من مسائل الاجتهاد التي يكون كل قول من تلك الأقوال سائغاً لم يخالف إجماعاً»[(١)].

إذا كان الأمر كذلك فما الخلاف الذي يعتبره ابن تيمية سائغاً؟

يبين ابن تيمية ذلك أثناء حديثه عن مسألة الطلاق فيقول: «وإذا كانت المسألة مسألة نزاع في السلف والخلف، ولم يكن مع من ألزم الحالف بالطلاق أو غيره نص كتاب ولا سنة ولا إجماع؛ كان القول ينفي لزومه سائغا باتفاق الأئمة الأربعة وسائر أئمة المسلمين»[(٢)].

فالقول السائغ ـ عند ابن تيمية ـ هو: القول الذي لا يُخالف دلالة النص أو الإجماع.

لكن الإشكال الكبير هو في تحديد نوعية دلالة النص والإجماع التي لا يسوغ خلافها، وقد تقدم استعراض مجموعة من الدعاوى المتقابلة في مسألة واحدة، حيث يدعي فيها طرف أن النصوص التي لا تحتمل التأويل تدل على رأيه في حين يستعمل الطرف الآخر ذات الدعوى في ذات المسألة بذات الوضوح، وهو ما يعني أن هذا الضابط العام بحاجة إلى قراءة تفسيرية لحقيقة معناه، نجملها في ما يلي:

أ ـ تفسير المراد بمخالفة الإجماع:

تقدم تقرير رؤية ابن تيمية فيها، فليس كل نقلٍ للإجماع يحيل المسألة إلى كون الخلاف فيها ليس سائغاً، فبالرغم مما نُقل من إجماعات كثيرة في مسألة الطلاق الثلاث، ومسألة الحلف بالطلاق، إلا أن هذا لم يجعل المسألة عند ابن تيمية لا يسوغ فيها الخلاف، بل الإجماع الذي يكون حجة عنده هو الإجماع القطعي أو الإجماع الذي يغلب فيه الظن على الدلالة الظنية للنصوص الأخرى، فيقدم ظن راجح على ظن مرجوح كما سبق بيانه.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٣: ٢٦).

(٢) المصدر السابق (٣٣: ١٣٦).

ب ـ تفسير المراد بمخالفة النص:

يتطرق له نفس الإشكال السابق في الإجماع، فليس كل دعوى لاستحكام دلالة النص تكون كذلك في نفس الأمر، ولذلك فمخالفو ابن تيمية يرون أن مخالفة ابن تيمية في تأويل النص على خلاف قولهم هي من «تحميل الأدلة من الكتاب والسُّنَّة ما لا تحتمله من المعاني»[1]، فالنصوص عندهم لا تحتمل غير قولهم.

لكن ابن تيمية له رؤية مغايرة في التعامل مع فكرة (النصية)، فلفظ النص عنده له عدة إطلاقات يقول في بيان ذلك: «لفظ النص: يراد به تارة ألفاظ الكتاب والسُّنَّة سواء كان اللفظ دلالته قطعية أو ظاهرة وهذا هو المراد من قول من قال: النصوص تتناول أحكام أفعال المكلفين.

ويراد بالنص ما دلالته قطعية لا تحتمل النقيض كقوله ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾»[2].

ومعلوم أن ابن تيمية وهو يضع النص معياراً في تحديد الخلاف السائغ من غيره لا يعني به الإطلاق الأول، وإلا لأصبحت غالب مسائل الفقه هي مما لا يسوغ فيها الخلاف عند كل طرف، لأن كل طرف يستدل فيها بعدد من الظواهر التي تسمى نصاً!!

إذا كان قصد الإطلاق الأول لا يصح، فإن المعنى الثاني هو الذي يعنينا في تحديد الخلاف السائغ من غيره، لكن المشكلة الكبرى تقع في تحصيل هذه النصية هل كان بطريق خفي خاضع لمدى علمية الناظر وبحثه واستقصائه أم كان بطريق ظاهر يتساوى فيه غالب الناظرين في النصوص، وهي التي عبر عنها في نقله السابق بـ(الدلالة القطعية)، التي لا تحتمل النقيض، واستدل عليها بالآية ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ والتي لا يشك أحد أنها تتحدث عن عشرة أيام وليس عن عددٍ غيره.

وابن تيمية عندما أراد أن يُدلل على مسألة الحيل مما لا يسوغ فيها الخلاف أرجع ذلك لقطعية النصوص فقال: «القول بتحريم الحيل قطعيٌ، ليس من مسائل الاجتهاد.. وحينئذ فلا يجوز تقليد من يفتي بها..»[3].

لماذا يحيل ابن تيمية القطع إلى تلك الدلالة التي لا تحتمل النقيض، والذي سيُعبر عنه في نص قادم بالمقطوع به (بأدنى نظر)، لأنه يدرك أن دعوى القطع ربما تكون نسبية تختلف باختلاف الأشخاص والطوائف، فمجرد الإحالة على الدلالة القطعية وحدها لا تكفي، لأن الشخص قد يدعي قطعاً في مسألة لا يراها مخالفه كذلك، وقد لا تكون كذلك في نفس الأمر، فيقول: «وذلك لأنه ليس كل ما كان قطعياً عند

---

(١) الكوثري، الإشفاق على أحكام الطلاق (٥ ـ ٦).

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٩: ٢٨٨).

(٣) ابن تيمية، بيان الدليل على بطلان التحليل (١٥٢ ـ ١٥٨).

شخص يجب أن يكون قطعياً عند غيره، وليس كل ما ادعت طائفة أنه قطعي عندها يجب أن يكون قطعيا في نفس الأمر، بل قد يقع الغلط في دعوى المدعي القطع في غير محل القطع، كما يغلط في سمعه وفهمه ونقله، وغير ذلك من أحواله، كما قد يغلط الحس الظاهر في مواضع».

ويؤكد هذا المعنى من خلال تأصيله لثلاث قواعد يقول فيها:

«فهذه ثلاث مقدمات عظيمة:

إحداها: أنه ليس ما اعتقد قائله أنه حق مقطوع به معلوم بالعقل أو بالشرع يكون كذلك.

والثانية: أنه ليس ما علم الواحد أنه حق مقطوع به عنده، يجب اعتقاده على جميع الناس.

الثالث: أنه ليس ما كان معلوما مقطوعا به بأدنى نظر يجب اعتقاده، وإذا كان كذلك فغاية ما يبين من يوجب هذه المقالات أنها حق مقطوع به عقلي معلوم بأدنى نظر وإذا كان مع هذا لا يجب اعتقاد ذلك على المكلفين حتى يعلم وجوب ذلك بالأدلة الشرعية التي يعلم بها الوجوب. لم يكن له أن يوجب على الناس هذا الاعتقاد، ويعاقب تاركيه، حتى يبين أن الشارع أوجب ذلك على الناس على هذا الوجه، وهذا مما لم يذكروه ولا سبيل إليه، فكيف والأمر بالعكس عند من يبين أن ما قالوه خطأ، مخالف للعقل الصريح، وللنقل الصحيح، معلوم الفساد بضرورة العقل ونظره مخالف للكتاب والسُّنَّة وإجماع سلف الأمة، وأن الشارع أخبر بنقيضه، وأوجب اعتقاد ضده»[1].

هذا تقرير لنسبية إدراك القطعية من عدة أوجه، وتأكيد لصعوبة الإلزام بدعوى القطع بمجرد ادعائها مالم تكن من النوع الذي لا يختلف فيه أدنى ناظر.

ومن أجل ذلك يذهب ابن تيمية للتفريق بين مستويين من القطعية، قطعية خفية وقطعية ظاهرة، فالقطعية الخفية لاتُخرج المسألة من كونها من مسائل الاجتهاد، فقد نقل ابن تيمية تقسيم أبي المعالي الجويني (ت٤٧٨هـ) المسائل إلى قسمين: قطعية ومجتهد فيها، ثم قال: «تضمن هذا الكلام أن ما عُلم بالاجتهاد لا يكون قطعياً، وليس الأمر كذلك، فرُبَّ دليل خفي قطعي»[2].

فالقطعية التي يتوصل إليها الباحث بعد تعب وجهد وطول بحث فيقطع بها لا تجعل

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى (٦: ٣٥٠).

(٢) ابن تيمية، المسودة لآل ابن تيمية (٢: ٨٩٧)، وانظر في التنبيه على هذا التفريق كتاب «اختلاف المفتين» (ص٨٨)، لأستاذنا الشريف حاتم العوني.

المسألة خارج محل الاجتهاد، ولهذا فإن ابن تيمية نفسه يقطع في مسائل هي مشهورة الخلاف بين العلماء مثل مسألة قصر أهل مكة في منى ومزدلفة وعرفة، وظاهر سياق كلامه اعتباره الخلاف فيها حيث يقول: «فلهذا كان أصح قولي العلماء أن أهل مكة يجمعون بعرفة ومزدلفة ويقصرون بمنى»، ثم بعد ذكره لصيغة الترجيح هذه يُعبر بالقطع في ترجيحه ـ الذي يخالفه فيه الحنفية والشافعية والحنابلة ـ فيقول: «والصواب المقطوع به أن أهل مكة يقصرون ويجمعون هناك»[1].

وفي مسألة أخرى وهي مسألة مشهورة الخلاف وهي: استحالة النجاسة إلى عين طاهرة، ينقل ابن تيمية نزاع العلماء المشهور فيها فيقول: «ففيه للعلماء قولان: أحدهما: لا يطهر كقول الشافعي، وهو أحد القولين في مذهب مالك، وهو المشهور عن أصحاب أحمد، وإحدى الروايتين عنه.

والرواية الأخرى: أنه طاهر، وهذا مذهب أبي حنيفة، ومالك في أحد القولين، وإحدى الروايتين عن أحمد. ومذهب أهل الظاهر وغيرهم: أنها تطهر» ثم بعد أن نقل هذا الخلاف رجح القول الثاني فقال: «وهذا هو الصواب المقطوع به»[2].

فهل يجعل ابن تيمية قطعه في رجحان هذه المسائل ـ وغيرها مما لم أذكره ـ قاضياً على خلاف العلماء فيها؟

الجواب: لا؛ لأن ابن تيمية يفرق بين القطع الخفي، والقطع الجلي[3].

إذاً؛ ما هو القطع في النصوص الذي يُحيل المسألة ليجعلها مما لا يسوغ فيه الخلاف؟

القطع الذي يعتبره ابن تيميه كذلك هو ما يُعبر عنه بـ(الذي لا يحتمل النقض) والمقطوع به (بأدنى نظر)، وهو ما يُعبر به في نص آخر بـ(الوجوب الظاهر) الذي يساوي (ظهور القطعية) فيقول: «والصواب الذي عليه الأئمة: أن مسائل الاجتهاد مالم يكن فيها دليل يجب العمل به وجوباً ظاهراً: مثل حديث صحيح لا معارض له من جنسه؛ فيسوغ إذا عدم ذلك فيها الاجتهاد لتعارض الأدلة المتقاربة، أو لخفاء الأدلة فيها»[4].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٤: ١١).

(٢) المصدر السابق (٢١: ٧٠).

(٣) انظر في التنبيه على هذا المعنى كتاب «اختلاف المفتين»، لأستاذنا الشريف حاتم العوني (٩٤ ـ ٩٥).

(٤) ابن تيمية، بيان الدليل على بطلان التحليل (١٦٠).

ج ـ منهجية/ أو مصادر الاستدلال كمحدِّد لسوغان القول من عدمه:

أن لا يكون القول مبنيّاً على أصل غير معتبر كنفي القياس مثلاً، وهذا ما نستفيده من كلامه في المسائل التي لا يُعتبر فيها خلاف الظاهرية حيث يقول في ذلك: «وأما إذا استندوا إلى ما يَدَّعُونَهُ من الظاهر الذي ينفون فيه الدلالات المعلومة؛ كجحد دلالة فحوى الخطاب فقولهم فيه خطأ قطعاً، كقولهم في النهي عن التأفيف أنه لا يدل على النهي عما هو أبلغ منه، وقولهم في النهي عن البول في الماء أنه لا يدل على النهي عن صب البول فيه من الإناء، وكذلك مخالفتهم للقياس الجلي مثل العلة المنصوصة، لكن هذا كله لهم فيه قولان مشهوران، لكن ابن حزم يختار نفي دلالة الفحوى وقياس العلة، فلهذا شَنُعَ غلوه في الظاهر.

ولكن قولهم في الطلاق ليس هو مما بنوه على ذلك»[1].

ويؤكد هذا المعنى في سياق آخر فيقول: «فتبين أَنَّ الاعتداد في مثل هذه المسألة بخلاف أهل الظاهر الذي لم يستندوا فيه إلى أصولهم الضعيفة»[2].

د ـ أن لا يكون القول حادثاً تفرد به صاحبه:

وقد ألمح ابن تيمية لهذ الضابط عند اعتباره لكلام الشيعة؛ حيث قال: «وقولهم في الشرائع غالبه موافق لمذهب أهل السُّنَّة أو بعض أهل السُّنَّة، ولهم مفردات شنيعة لم يوافقهم عليها أحد، ولهم مفردات من المذاهب الأربعة قد قال بها غير الأربعة من السلف، وأهل الظاهر وفقهاء المعتزلة وغير هؤلاء». ثم بعد ذلك ذكر الموقف من هذا الصنف والذي بحسب رأيه هو غالب الفقه الشيعي فقال: «فهذه ونحوها من مسائل الاجتهاد التي يهون الأمر فيها»، ثم أضاف إلى ضابط ما لا يعتبر منه فقال: «بخلاف الشاذ الذي يعرف أنه لا أصل له في كتاب الله وسُنَّة رسوله ولا سبقهم إليه أحد»[3].

وفي سياق آخر يقول عن وجه اعتباره بخلاف الشيعة فيقول: «فتبين أَنَّ الاعتداد في مثل هذه المسألة بخلاف أهل الظاهر الذي لم يستندوا فيه إلى أصولهم الضعيفة، وبخلاف الشيعة الذين وافقهم عليه بعض أهل السُّنَّة = هو اعتداد بخلافهم فيما يعتد فيه بخلاف المخالف باتفاق المسلمين، وَأَنَّ الاعتداد بخلافهم في مثل ذلك جائز عند جماهير الأولين»[4].

---

(١) ابن تيمية، الرد على السبكي (٢٣٩/أ).

(٢) المصدر السابق (٢٣٩/ب) ـ (٢٤٠/أ).

(٣) ابن تيمية، منهاج السُّنَّة (٢: ٣٦٩).

(٤) ابن تيمية، الرد على السبكي (٢٣٩/ب) ـ (٢٤٠/أ).

وابن تيمية عندما يذهب لإبطال القول الحادث المتفرّد فإنه يستند إلى مقدمة أصولية، تنطبق على خلاف الشيعة وغيرهم مفاداها: «أن علماء المسلمين إذا تنازعوا في مسألة على قولين لم يكن لمن بعدهم إحداث قول ثالث بل القول الثالث يكون مخالفا لإجماعهم»[1].

ولذلك فإنه يُنكر وبشكل حاسم اتهام السبكي له بأنه اخترع قوله في مسألة الحلف بالطلاق فيقول له: «وأما قوله: إنه لم يعلم أحداً قال بهذا القول الذي اخترعه ابن تيمية من سلف ولا خلف؛ فهذا قاله بناء على عدم علمه وظنه الفاسد الذي لا يغني من الحق شيئاً، وابن تيمية يعلم علماً جزماً بأنه لم يخترع هذا القول بل قد سبقه إليه غير واحد من السلف والخلف، بل هم ـ والله ـ من أَجَلِّ السلف وأجلِّ الخلف، وهم في أعصارهم وأمصارهم أفضل من غيرهم، ويعلم مع ذلك أنه شرع الله ـ تعالى ـ الذي بعث به رسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليماً»[2].

وابن تيمية في رؤيته هذه متوافق مع رؤية المذاهب الأربعة والتي لا ترى جواز إحداث قول جديد.

ويوافق ابن تيمية على هذه الرؤية حتى أولئك الذين يذهبون إلى جواز إحداث تأويل جديد في باب التفسير، فهم يفرقون بين باب التفسير وباب الأحكام، يذكر قولهم ابن تيمية فيقول: «ولهذا قال كثير منهم ـ كأبي الحسين البصري ومن تبعه كالرازي والآمدي وابن الحاجب ـ: إن الأمة إذا اختلفت في تأويل الآية على قولين جاز لمن بعدهم إحداث قول ثالث؛ بخلاف ما إذا اختلفوا في الأحكام على قولين»[3]. ويرى أن هذا قول المعتزلة فيقول: «وذلك أن الأمة إذا اختلفت في مسألة على قولين لم يكن لمن بعدهم إحداث قول ثالث والمعتزلة توافق على ذلك»[4].

ولا يستثني ابن تيمية مدرسته الحنبلية من تحكيم هذا الضابط على أقوالهم، فهو في هذه الرؤية يحاكم الفقه السني والشيعي على حد سواء، فيحكم ببطلان بعض أقوال مدرسته الحنبلية باعتبارها محدثة، فيقول في مسألة الصلاة مضطجعاً: «وقد طرد ذلك طائفة من أصحاب أحمد وغيره وجوزوا التطوع مضطجعا لمن هو صحيح وهو قول محدث بدعة»[5].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٧: ٣٠٨).
(٢) ابن تيمية، الرد على السبكي (٤١/أ/ب).
(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٣: ٥٩).
(٤) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى (٦: ٤٩٨).
(٥) ابن تيمية، مختصر الفتاوي المصرية (١: ٥٠).

هذه الرؤية منه لهذا الضابط ينطلق فيها ابن تيمية من موقفه من مسألة (حكم العمل بالقول الحادث)، وهي واحدة من المسائل التي تحتاج إلى بحث وتدقيق في خصوص موقفه منها.

فالأبحاث التي تتعرض لمنهج ابن تيمية في اختياراته الفقهية إما أن تذكر على وجه الإجمال موقفه من إحداث قول جديد.

أو أنها تركز اهتمامها في علاقة اختيارات ابن تيمية بالإجماع فتنتهي إلى نتيجة تحكم على خط ابن تيمية الفقهي: أنه لم يخالف مسألة تحقق فيها الإجماع، لكنها تسكت ـ ربما بدون قصد ـ عن البحث في تلك الاختيارات: هل تفرد ابن تيمية بها ولم يوافقه أحد على قوله حتى لو كانت المسألة خلافية؟

ويبدو أن اتجاه البحوث بهذا الاتجاه هو من أجل دفع الاتهام الذي عادة ما يُوجه لابن تيمية من خصومه، من أنه ينفرد بأقوال تخالف الإجماع، وهذا هو الدافع وراء تأليف البرهان ابن قيم الجوزية (ت٧٦٧هـ) لكتاب اختيارات ابن تيمية، فهو يقول في مفتتح رسالته تلك: «لا نعرف له مسألة خرق فيها الإجماع، ومن ادَّعى ذلك فهو إما جاهلٌ وإما كاذب»[١].

ثم أخذ في تقسيم ما نُسب إليه من انفرادت إلى أربعة أقسام فقال:

«ولكن ما نسب إليه الانفراد به ينقسم إلى أربعة أقسام:

الأول: ما يُستغرب جداً فينسب إليه أنه خالف فيه الإجماع، لندور القائل به، وخفائه على كثير من الناس، ولحكاية بعض الناس الإجماع على خلافه.

الثاني: ما هو خارج عن مذاهب الأئمة الأربعة، لكن قد قاله بعض الصحابة أو السلف أو التابعين، والخلاف فيه محكي.

الثالث: ما هو خارج عن مذهب الإمام أحمد رضي الله عنه الذي اشتهر هو ـ أعني شيخ الإسلام ـ بالنسبة إليه، لكن قد قال به غيره من الأئمة وأتباعهم.

الرابع: ما أفتى به واختاره مما هو خلاف المشهور في مذهب أحمد، وإن كان محكياً عنه وعن بعض أصحابه»[٢].

وهذا الكلام من البرهان ابن القيم وإن كان ظاهره أنه ليس له مسألة إلا وقد وافقه عليها غيره، إلا أنه جاء في سياق الجواب عن اتهامه بخرق الإجماع، ولا تنكشف هذه الزاوية إلا في حال بدأت الدراسة في المقارنة وجمع الخلاف في المسائل التي خالف فيها ابن تيمية.

---

(١) برهان الدين ابن قيم، اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية (ص١٢١).

(٢) المصدر السابق (ص١٢١).

فربما تكون المسألة من مسائل الخلاف، ويذهب ابن تيمية لنتيجة تبدو مغايرة لما توصل له العلماء، فهو عملياً لم يخالف في مسألة إجماعية لكنه قال قولاً يبدو مغايراً لما قيل قبله[١].

وتنكشف للباحث هذه الثغرة التي لم تبحث عندما يقرأ في الأبحاث التي درست اختياراته دراسة مقارنة، حيث سيجد نفسه في مواطن ليست بالقليلة أمام أقوال لابن تيمية لا تنسبها تلك الأبحاث إلى غيره، مع عنايتها بنسبة الأقوال الأخرى لمن قال بها من المذاهب.

إن هذا السؤال يُطرح حول اختيارات ابن تيمية الفقهية لأمرين:

الأول: أن ثمة ظاهرة متعددة الشواهد عند ابن تيمية وهو ظاهرة (التركيب بين الأقوال)، وهي ما تُسمى بـ(الجمع بين الأقوال)، فابن تيمية يأتي لعدد من المسائل التي اختلف فيها العلماء ويخرج منها بقول جديد لكن سياقه (الجمع والتركيب بين أقوال متعددة).

فغالب الدراسات تكتفي بوصف تلك الأقوال على أنها في سياق الجمع بينها، وأن هذا لا يُعد إحداث قول جديد.

لكن المسألة تبدو أبعد من ذلك، فإلى أي مدى يُمكن القول بتركيب الأقوال والجمع بينها، هل الحدود مفتوحة أمام هذا التركيب، أم أن ثمة حدوداً لذلك عند ابن تيمية؟

لقد طرح ابن تيمية هذه المسألة نظرياً في سياق نقاشه في مسألة الحلف بالطلاق، وفي غير ذلك[٢]، وتعامل معها تطبيقياً، وإذا أردنا أن نصل إلى طبيعة النظر التيمي في ذلك فثمة حاجة إلى استقراء مجموع الأقوال التي ركبها ابن تيمية، ومقارنتها بكلامه التطبيقي والخروج بعد ذلك بنتيجة عامة، وعدم الاكتفاء بكلامه النظري المجرد.

وسيظل السؤال حول طبيعة نظرته في هذا الموضوع مفتوحاً حتى يتم هذا الجمع بين كلامه النظري وتطبيقاته، وهذا ما لا يدعي البحث القيام به.

---

(١) هذا الملحظ يمكن تسجيله على الرسائل الجامعية التي قامت باستقراء اختيارات ابن تيمية الفقهية وطبعت في عشر مجلدات، فعلى مدى تلك المجلدات العشر سيطر على الباحثين موضوع مخالفة ابن تيمية للإجماع، وانتهوا بنتيجة تحكم خط ابن تيمية الفقهي وهو أنه عند التحقيق لم يخالف مسألة تحقق فيها الإجماع، لكنهم أغفلوا ـ ربما دون قصد ـ البحث هل تفرد ابن تيمية باختيارات لم يوافقه فيها أحد حتى لو كانت المسألة خلافية، سوى باحث واحد سجل في نتائج بحثه أن هناك ست مسائل لم يجد من وافق ابن تيمية فيها، والسؤال، هل يُعدّ هذا التفرد من ابن تيمية إحداثاً لقول جديد؟

(٢) من أهم المواطن التي أطال البحث فيها: تنبيه الرجل العاقل (٢: ٦٠٢ ـ ٦١٢)، وفي الرد على السبكي (١٠٣/أ).

الثانية: هي أن هناك عدداً من المسائل الخلافية يُسجل فيها ابن تيمية قولاً جديداً لا نجد من يوافقه فيه، فهو مثلاً يرى: أنه لا حدّ لأقل مدة جلوس المبتدأة في الحيض، ولا أكثره، ويرى أنه لا قضاء على السكران الذي فاتته الصلاة حال سكره. وكذلك يختار بأنه لا توقيت للمسح على الخفين عند الضرورة أو الحاجة، وأنه يجوز الصلاة على غير الأنبياء استقلالاً إذا لم تتخذ شعاراً، وهي أقوال بحسب الأبحاث التي استقرأت اختياراته تفرد بها ابن تيمية ولم يوافقه عليها أحد[1].

من الممكن تبسيط الجواب عن هذا الإشكال فيقال: إن هذا مخالف لنظريته التي نص عليها وأنه لا يجوز إحداث قول جديدٍ ونكتفي بذلك ونغلق الملف، وهذا سيُظهر ابن تيمية إما بمظهر التناقض أو الذهول عن القاعدة.

لكن المسألة لا تبدو بهذا التبسيط، ففي عدد من المسائل يبدو أن ابن تيمية يعي أنه يتحدث في منطقة ليس فيها كلامٌ لمن سبقه.

من الممكن محاولة تقديم جواب من خلال تحليل موقف ابن تيمية من جواز طواف الحائض والتي يُشير[2] فيها إلى بعض دواعي إحداث قول جديد، ومنها:

١ ـ **أن تكون المسألة مما لا تتوافر الهمم على نقل الأقوال فيها**، نظراً لندرة وقوعها في ذاك الزمن، فلا يصح في مسائل كهذه أن يُعدَّ قول القليل من العلماء إغلاقاً للمسألة لا يجوز المزيد عليه[3].

٢ ـ **أن تكون المسألة ليست من المسائل الواقعة قديماً**.

يقول في أحد نصوصه ـ التي تُشير لما يتعلق بالحالتين السابقتين ـ في سياق تبريره لاختياره: «وإنما قل تكلم العلماء في ذلك لأن هذا نادر فلا يكاد بمكة يعجز عن سترة يطوف بها لكن لو قدر أنه سلب ثيابه والقافلة خارجون لا يمكنه أن يتخلف عنهم كان الواجب عليه فعل ما يقدر عليه من الطواف مع العري كما تطوف المستحاضة ومن به سلس البول مع أن النهي عن الطواف عرياناً أظهر وأشهر في الكتاب والسُّنَّة من طواف الحائض. وهذا الذي ذكرته هو مقتضى الأصول المنصوصة العامة المتناولة لهذه الصورة لفظاً ومعنى ومقتضى الاعتبار والقياس على الأصول التي تشابهها، والمعارض لها إنما لم يجد للعلماء المتبوعين كلاما في هذه الحادثة المعينة كما لم يجد لهم كلاما فيما إذا لم يمكنه الطواف إلا عرياناً وذلك لأن الصور التي لم تقع في أزمنتهم

---

(١) انظر: نتائج بحث د.عايض الحارثي في دراسته (اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية الفقهية) (٢: ٥٧٤).

(٢) هذه الإشكالية ـ هي الأخرى ـ تحتاج إلى مزيد من البحث، ويمكن لباحثين آخرين أن يفتحوا ملف هذا الموضوع ويجمعوا تلك الاختيارات ويخرجوا بنتيجة أكثر دقة واستقراء.

(٣) انظر في الإشارة لهذا المعنى كتاب «اختلاف المفتين» لأستاذنا الشريف حاتم العوني (ص٥٧).

لا يجب أن تخطر بقلوبهم ليجب أن يتكلموا فيها. ووقوع هذا وهذا في أزمنتهم إما معدوم وإما نادرٌ جداً»[1].

٣ ـ أن تدعو الضرورة للقول بهذا القول، فيُفتي بذلك رفعاً للحرج، حيث يقول بعد اختياره جواز أن تطوف الحائض في حال اضطرتها ظروفها لذلك: «هذا هو الذي توجه عندي في هذه المسألة ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. ولولا ضرورة الناس واحتياجهم إليها علماً وعملاً لما تجشمت الكلام حيث لم أجد فيها كلاماً لغيري فإن الاجتهاد عند الضرورة مما أمرنا الله به فإن يكن ما قلته صواباً فهو حكم الله ورسوله والحمد لله. وإن يكن ما قلته خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان من الخطأ وإن كان المخطئ معفواً عنه. والله سبحانه وتعالى أعلم»[2].

وخلاصة الشروط التي يعتبرها ابن تيمية في سوغان القول من عدمه كالتالي[3]:

١ ـ أن لا يكون القول مخالفاً لنص ثابت واضح القطعية.

٢ ـ أن لا يكون القول مخالفاً للإجماع الثابت.

٣ ـ أن لا يكون القول مبنياً على أصل غير معتبر.

٤ ـ أن لا يكون القول مما تم إحداثه في مسألة لا تتوافر الدواعي على نقل الأقوال فيها.

وخلاصة أخرى لا بد من التنبيه عليها قبل مغادرة هذه الشروط، هو أن الإشكال دائما ما يقع في تحقيق مناط وجودة تطبيق هذه الشروط، فربما تجد من لا يعارض هذه الشروط لكنه لا يحققها على الوجه المطلوب، فالتحدي الفقهي ليس في استحضار تلك الشروط وإنما في فقهها وسلامة تنزيلها.

(٢)

تحرير موقف الفقيه والسياسي والجمهور من الخلاف

بما أنَّ ابن تيمية حصل له كثير من العنت والتعب من تعامل المخالفين له عندما تبنى إشهار هذا القول ـ كما سبق ـ، فإنه اهتم كثيراً بتحديد الموقف الشرعي تجاه الممارسات التي قام بها مخالفوه.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٦: ٢٣٩).

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٦: ٢٤١).

(٣) استفدت من رسم خطة هذه الشروط واستلال أفكارها الرئيسية من كتاب «اختلاف المفتين» لأستاذنا الشريف حاتم العوني، والذي طُبع قبل طباعة كتاب ابن تيمية (الرد على السبكي) وتحقيقه، فتتبعت الأفكار التي نسجها الدكتور حاتم ووجدتها متوافقة مع تقريرات ابن تيمية.

يُرجع ابن تيمية تلك الممارسات وهذا التعامل غير المشروع مع هذا الخلاف السائغ إلى سببين:

الأول: (قلة العلم)، فقلة العلم تورث الضيق باستيعاب الخلاف.

والثانية: (الهوى) وهو ما يمكن أن نعبر عنه بـ(الأغراض الشخصية) والتي قد تتنوع فربما تكون انتصاراً للنفس أو الجماعة والطائفة أو غير ذلك من الأغراض غير المشروعة.

يذكر ابن تيمية هذين السببين أثناء تعليقه على من منع الحكم والفتيا برأيه فيقول: «ولا يفعل ذلك إلا من لم يكن عنده علم، فهذا حسبه أن يعذر، لا يجب اتباعه.

ومعاند متبع لهواه لا يقبل الحق إذا ظهر له، ولا يُصغي لمن يقول له ويعرف ما قال، بل يتبع هواه بغير هدى من الله»[(١)].

ومن أجل ما أصاب ابن تيمية جرَّاء ذلك، فقد كانت هذه الحادثة فرصة سانحة لأنْ يهتم بالتنظير لدور المخالفين له، ويطرح رؤيته المنهجية في كيفية التعامل مع خلافهم له في ذلك، ولذلك فإنه قام بتحديد دور/ موقف الأطراف المشاركة في المعارك الفقهية، وهم: السياسي، والفقيه، والجمهور المؤيد أو المعارض.

ينطلق ابن تيمية في تعزيز مذهبه بتسويغ قوله منهجياً ولو كان مخالفا لدعوى الإجماع أو لقول الأئمة الأربعة فيقول: «وأما الحلف بالطلاق أو التعليق الذي يقصد بِهِ الحلف: فالنزاع فيه من غيرهم بغير هذه الصيغة. فمن قال: إن من أفتى بأن الطلاق لا يقع في مثل هذه الصورة خالف الإجماع، وخالف كل قول في المذاهب الأربعة فقد أخطأ؛ واقتفى ما لا علم له بِهِ؛ وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾.. ومن أفتى بِهِ ممن هو من أهل الفتيا ساغ له ذلك»[(٢)].

ويكرر هذا المعنى في حديثه عن ذات المسألة فيقول: «ولو قضى أو أفتى بقول سائغ يخرج عن أقوال الأئمة الأربعة في مسائل الأيمان والطلاق وغيرهما مما ثبت فيه النزاع بين علماء المسلمين ولم يخالف كتاباً ولا سنةً ولا معنى ذلك؛ بل كان القاضي به والمفتي به يستدل عليه بالأدلة الشرعية ـ كالاستدلال بالكتاب والسُّنَّة ـ فإن هذا يسوغ له أن يحكم به ويفتي به»[(٣)].

ويعيده مرة ثالثة فيقول: «واتفقت الأئمة الأربعة وسائر أئمة المسلمين على أنه يسوغ للقاضي أن يقضي في هذه المسائل جميعها بأنه إذا حنث لا يلزمه ما حلف به؛

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣٣: ١٤٣).

(٢) المصدر السابق (٣٣: ١٣٣).

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

بل إما أن لا يجب عليه شيء. وإما أن تجزئه الكفارة. ويسوغ للمفتي أن يقضي بذلك»[1].

ويقول في موطن رابع: «وإذا كانت المسألة مسألة نزاع في السلف والخلف ولم يكن مع من ألزم الحالف بالطلاق أو غيره نص كتاب ولا سنة ولا إجماع: كان القول بنفي لزومه سائغا باتفاق الأئمة الأربعة وسائر أئمة»[2].

بل إن ابن تيمية يذهب إلى نقد منهج خصومه في تسويغ اختياراتهم الضعيفة بمجرد وجود الخلاف فكيف بقوله الذي يراه راجحاً بل معتضداً بأدلة الكتاب والسُّنَّة؟! حيث يقول في سياق كلامه السابق: «بل هم يسوغون الفتيا والقضاء في أقوال ضعيفة؛ لوجود الخلاف فيها فكيف يمنعون مثل هذا القول الذي دل عليه الكتاب والسُّنَّة والقياس الصحيح الشرعي والقول به ثابت عن السلف والخلف؟!»[3].

إذا تأكدت هذه المقدمة فإن ابن تيمية يبنى عليها تحديد دور السياسي والفقيه والأتباع، وذلك كالتالي:

أولاً: دور السياسي في إدارة الخلاف الفقهي:

١ ـ عدم إلزام الناس بالقول الذي يختاره:

يرى ابن تيمية أن من حق الحاكم أو من ينوب عنه كالقاضي ومفتي البلد أن يختار قولاً من الأقوال السائغة، لكن ليس له الحق أن يجبر الناس على هذا القول الذي اختاره، «وليس للحاكم وغيره أن يبتدئ الناس بقهرهم على ترك ما يسوغ وإلزامهم برأيه واعتقاده: اتفاقاً، فلو جاز هذا لجاز لغيره مثله، وأفضى إلى التفرق والاختلاف»[4].

وعندما جاء في مسألة الحلف بالطلاق قال: «فكيف يسوغ لمن هو من أهل العلم والإيمان أن يلزم أمة محمد ﷺ بالقول المرجوح في الكتاب والسُّنَّة والأقيسة الصحيحة الشرعية»[5].

ويقول في موطن آخر عن ذات المسألة: «أما إلزام المسلمين بهذا القول ومنعهم من القول الذي دل عليه الكتاب والسُّنَّة: فهذا خلاف أمر الله ورسوله وعباده المؤمنين من الأئمة الأربعة وغيرهم»[6].

---

(١) المصدر السابق (٣٣: ١٣٥).
(٢) المصدر السابق (٣٣: ١٣٦).
(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٤) ابن مفلح، الفروع (١١: ١١٠).
(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣٣: ١٣٨).
(٦) المصدر السابق (٣٣: ١٤٣).

٢ ـ عدم منع القول الآخر ـ سواء كان راجحاً أو مرجوحاً ـ:

إذا كان ليس للحاكم أن يُلزم الناس بالقول الذي يختاره، فليس له ـ كما يقرر ابن تيمية ـ كذلك أن يتدخل بمنع القول الآخر، ومنع الفتيا به.

وابن تيمية لا يفرق في عدم جواز منع القول به بين كونه راجحاً أو مرجوحاً، فهو يقول في عدم جواز منع القول الذي يعارضه: «فهذا ونحوه من دلالة الكتاب والسُّنَّة والاعتبار يبين أن الإلزام بوقوع الطلاق للحالف في يمينه حكم يخالف الكتاب والسُّنَّة وحسب القول الآخر أن يكون مما يسوغ الاجتهاد. فأما أن يقال: إنه لم يجب على المسلمين كلهم العمل بهذا القول ويحرم عليهم العمل بذلك القول: فهذا لا يقوله أحد من علماء المسلمين بعد أن يعرف ما بين المسلمين من النزاع والأدلة. ومن قال بالقول المرجوح وخفي عليه القول الراجح كان حسبه أن يكون قوله سائغاً لا يمنع من الحكم به والفتيا به»[١].

أما القول الذي يعتقده راجحاً فالأمر فيه كذلك، حيث يقول: «ولا يجوز باتفاق الأئمة الأربعة نقض حكمه إذا حكم ولا منعه من الحكم به ولا من الفتيا به ولا منع أحد من تقليده. ومن قال: إنه يسوغ المنع من ذلك فقد خالف إجماع الأئمة الأربعة؛ بل خالف إجماع المسلمين مع مخالفته لله ورسوله»[٢].

ويقول في سياق حديثه عن ذات المسألة: «فإذا كانت المسألة مما تنازع فيه علماء المسلمين وتمسك بأحد القولين؛ لم يحتج على قوله بالأدلة الشرعية ـ كالكتاب والسُّنَّة ـ وليس مع صاحب القول الآخر من الأدلة الشرعية ما يبطل به قوله: لم يكن لهذا الذي ليس معه حجة تدل على صحة قوله أن يمنع ذلك الذي يحتج بالأدلة الشرعية بإجماع المسلمين»[٣].

ويكرر هذا المعنى فيقول: «فإن القول الذي ذهب إليه بعض العلماء، وهو لم يعارض نصاً ولا إجماعاً ولا ما في معنى ذلك ويقدم عليه الدليل الشرعي من الكتاب والسُّنَّة والقياس الصحيح ليس لأحد المنع من الفتيا به والقضاء به، وإن لم يظهر رجحانه فكيف إذا ظهر رجحانه بالكتاب والسُّنَّة وبين ما لله فيه منة؟»[٤].

وينقل الاتفاق على هذا المنهج فيقول: «بل هم متفقون على أنه ليس لأحد أن يمنع قاضيا يصلح للقضاء أن يقضي بذلك ولا يمنع مفتيا يصلح للفتيا أن يفتي بذلك»[٥].

---

(١) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٢) المصدر السابق (٣٣: ١٣٤).
(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٤) المصدر السابق (٣٣: ١٣٩).
(٥) المصدر السابق (٣٣: ١٣٦).

٣ ـ عدم نقض حكمه:

إذا جاز له الفتيا به، وحَرُمَ منعه من القول به، فإن ابن تيمية كذلك لا يُجيز نقض هذا الحكم، حيث يقول: «بل أجمع الأئمة الأربعة وأتباعهم وسائر الأئمة مثلهم على أنه من قضى بأنه لا يقع الطلاق في مثل هذه الصورة لم يجز نقض حكمه»[١].

ثانياً: دور الفقيه في الخلاف الفقهي:

كان دور الفقيه في صراع ابن تيمية في هذه المسألة مركزياً، ففقهاء عصره ـ كما سبق ـ هم من وقف ضده بالمنع، والإنكار، والتشنيع، وغير ذلك، الأمر الذي جعل ابن تيمية يهتم بالبحث في تحديد دور الفقيه تجاه الخلاف الفقهي السائغ، **فهو يرى أن دوره يتحدد في أمرين:**

١ ـ الجدل والمناظرة:

يذهب ابن تيمية إلى أن دور الفقيه العملي تجاه الخلاف السائغ ينحصر في الجدال العلمي فقط، فيقول: «المجتهد ينظر ويناظر، وهو مع ظهور قوله لا يُسَوِّغ قول منازعيه الذي ساغ فيه الاجتهاد، وهو مالم يظهر أنه خالف نصاً أو إجماعا، فمن خرج عن التقليد السائغ، كان فيه شبه من الذين (وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا) وكان ممن اتبع هواه بغير هدى من الله»[٢].

٢ ـ عدم الإنكار على القول السائغ:

يرى ابن تيمية أن هذا القول السائغ لا يجوز الإنكار عليه ولا على من قلده ـ أيضاً ـ، يقول في ذات المسألة: «ولم يجز الإنكار عليه باتفاق الأئمة الأربعة وغيرهم من أئمة المسلمين ولا على من قلده»[٣].

ويقرر مبدأ نظرياً عاماً يشمل حتى العامة فيقول: «مسائل الاجتهاد من عمل فيها بقول بعض العلماء لم ينكر عليه ولم يُهجر، ومن عمل بأحد القولين لم ينكر عليه»[٤].

ويؤكده في موطن ثالث فيقول: «ولهذا قال العلماء المصنفون في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أصحاب الشافعي وغيره: إن مثل هذه المسائل الاجتهادية لا تنكر باليد، وليس لأحد أن يُلزم الناس باتباعه فيها، ولكن يتكلم فيها بالحجج

---

(١) المصدر السابق (٣٣: ١٣٣).
(٢) المصدر السابق (٣٣: ١٤٣ ـ ١٤٤).
(٣) المصدر السابق (٣٣: ١٣٣).
(٤) المصدر السابق (٢٠: ٢٠٧).

العلمية، فمن تبين له صحة أحد القولين تبعه، ومن قلَّد أهل القول الآخر، فلا إنكار عليه»[1].

وإذا كان ابن تيمية يرى عدم جواز الإنكار في هذه المسائل فإن هذا على معنى التشنيع على المخالف، وليس على جهة المناقشة وإبداء المخالفة بالحجة والبيان، ولذلك فهو يفسر الإنكار بهذا المعنى فيقول: «ومسائل الاجتهاد لا يسوغ فيها الإنكار إلا ببيان الحجة وإيضاح المحجة»[2].

ثالثاً: دور الأتباع والجماهير:

كما عانى ابن تيمية من بعض الفقهاء والسلطة فقد عانى كذلك من الأتباع والجماهير الذين دخلوا في صراع معه في هذه المسألة، ولذلك فإنه أثناء تحديده لدور السياسي والفقيه لم يغفل الحديث عن دور هؤلاء الأتباع الموصوفين حسب التصنيف الأصولي من طبقة المقلدين، فدورهم ـ حسب رأي ابن تيمية ـ ينحصر في أن تجنب الدخول في هذا الجدل ما دامت مرتبتهم هي التقليد، يقول في سياق حديثه عن الخلاف مسألة الطلاق: «المقلد لا ينكر القول الذي يخالف متبوعه إنكار من يقول: هو باطل فإنه لا يعلم أنه باطل، فضلاً عن أن يحرم القول به، ويوجب القول بقول سلفه»[3].

وهو يؤسس بذلك دور المقلد في الواقع والذي ينحصر عنده في أن: «من كان مقلدا لزم حكم التقليد؛ فلم يُرجح؛ ولم يزيف؛ ولم يصوب؛ ولم يخطئ»[4]. وبالتالي: «فمن صار إلى قول مقلداً لقائله لم يكن له أن ينكر على من صار إلى القول الآخر مقلداً لقائله»[5].

و«من لم يعرف إلا قول عالم واحد وحجته دون قول العالم الآخر وحجته فإنه من العوام المقلدين؛ لا من العلماء الذين يرجحون ويزيفون»[6].

وابن تيمية عندما يُحدِّد هذا الدور للمقلد، يحدده بناء على مفهومه لوظيفة الإنكار نفسها، فليس الإنكار هو مجرد إعلان الرفض فقط، ولو كان كذلك لاستوى في ذلك العالم والجاهل، بل الإنكار وظيفته بيانية علمية، وليست عملية فقط، ولذلك يقول في

(١) المصدر السابق (٣٠: ٨٠).

(٢) المصدر السابق (٣٥: ٢١٢).

(٣) المصدر السابق (٣٣: ١٤٣).

(٤) المصدر السابق (٣٥: ٢٣٣).

(٥) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٦) المصدر السابق، نفس الصفحة.

واحدة من مسائل الخلاف: «ليس لأحد أن ينكر على أحد أكل من ذبيحة اليهود والنصارى في هذا الزمان ولا يحرم ذبحهم للمسلمين ومن أنكر ذلك فهو جاهل مخطئ؛ مخالف لإجماع المسلمين فإن أصل هذه المسألة فيها نزاع مشهور بين علماء المسلمين ومسائل الاجتهاد لا يسوغ فيها الإنكار إلا ببيان الحجة وإيضاح المحجة: لا الإنكار المجرد المستند إلى محض التقليد؛ فإن هذا فعل أهل الجهل والأهواء»[1].

(٣)
طبيعة خطاب النقد الفقهي عند ابن تيمية

لا يمكن فصل الخطاب الفقهي عن طبيعة شخصية الفقيه، ولا عن طبيعة الحراك والمواجهة التي يخوضها، فهي عوامل مؤثرة في تشكيل الخطاب النقدي الذي يمارسه الفقيه وهو يخوض معركة التصحيح.

والتقديم بهذا المعنى له تأثيره في تحليل طبيعة الخطاب النقدي عند ابن تيمية، وبالتالي فإن تركيب تصور كلي عن ذلك يلزم منه النظر في جانبين:

- الجانب الأول يتعلق بما قبل تحليل الخطاب وهو: معرفة طبيعة شخصية ابن تيمية، وطبيعة المعارضة التي واجهته.
- الجانب الثاني يتعلق بتحليل الخطاب نفسه، والتفريق في هذا الخطاب بين نظرية ابن تيمية وممارسته.

وبيان ذلك كالتالي:

الجانب الأول: شخصية ابن تيمية، وطبيعة المعركة:

في الصفات التي اتسمت بها شخصية ابن تيمية أنها شخصية تتسم بالحدة، كما يصفه الذهبي عندما يقول: «فإنه مع سعة علمه، وفرط شجاعته، وسيلان ذهنه، وتعظيمه لحرمات الدين، بشر من البشر، تعتريه حدة في البحث، وغضب وشظف للخصم»[2].

وهذه الحدة كان لها أثرها في تقبل الآخرين لخطابه حيث إنها ـ كما يقول الذهبي ـ: «تزرع له عداوة في النفوس، ونفوراً عنه. وإلا والله لو لاطف الخصوم ورفق بهم، ولزم المجاملة وحسن المكالمة؛ لكان كلمة إجماع. . .»[3].

(١) المصدر السابق (٣٥: ٢١٢).

(٢) الذهبي، ذيل تاريخ الإسلام (الجامع ص٢٦٩).

(٣) الذهبي، ذيل تاريخ الإسلام (الجامع ص٢٦٩).

ولم تكن طبيعة شخصية ابن تيمية وحدها هي المؤثر الوحيد في تشكيل خطابه، بل للمواقف المضادة من حركته أثرها أيضاً في طبيعة خطابه، فماذا يُمكن أن ينتظر من شخص يكتب رداً على مسألة سُجن فيها وهو داخل سجنه، كيف يمكن أن يكون خطابه؟ وإلى أي حد يستطيع أن يتحلى في خطابه بلغة النقد الهادئة؟!

الجانب الثاني: المسافة بين نظرية ابن تيمية وممارسته:

من المهم حتى يُفهم الخطاب النقدي عند ابن تيمية أن نقيم فصلاً بين نظريته وممارسته، ففي النظرية النقدية يبدو خطاب ابن تيمية تسامحياً فيما يتعلق بالقائل، ومفاصلاً فيما يتعلق بالقول واستدلاله.

أما في جانب الممارسة، فإن شخصية ابن تيمية الحادة كثيراً ما تغلبه ليبدو خطابه شديداً على مخالفيه، ولذلك فإن الذهبي يحكي عن مغالبة ابن تيمية لنفسه في ذلك فيقول: «تعتريه حدة ثم يقهرها بحلم وصفح»[1].

ويمكن إجمال طبيعة الخطاب النقدي عند ابن تيمية في ثلاثة مستويات (القائل ـ القول ـ طريقة الاستدلال) في النقاط التالية:

١ ـ ما يتعلق بالقائل:

الخط النظري العام الذي يحكم طبيعة نقد ابن تيمية للقائل في هذا النوع من المسائل هو التسامح معه فهو يقيم حالة من الفصل النظري بين نقد القول وطريقة استدلاله وبين نقد القائل، ولا يماثل بينهما في ذلك، وفيما يلي المظاهر التي تثبت هذا التوجّه عند ابن تيمية:

أ ـ تصويب اعتقاد المجتهد:

فبداية يهتم ابن تيمية بتأسيس فكرة (كل مجتهد مصيب)، فهو أثناء نقاشه مع السبكي في هذه المسألة يُقرر هذه القاعدة، ويُفسرها بتفسير يجمع بين اعتقاد الصواب وحفظ اجتهاد المخالفين وعدم إهداره، فيقول: «وكل مجتهد مصيب؛ بمعنى: أنه هو مطيع لله إذا استفرغ وسعه، فاتقى الله حق تقاته.

وأما بمعنى معرفة حكم الله الباطن، فلا يكون المصيب إلا واحداً، كما قال النبي ﷺ: «**إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر**»، وكما قال النبي ﷺ لسعد بن معاذ لَمَّا حكم في بني قريظة: «**لقد حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبع سموات**»، وكما قال ﷺ لأميره: «**وإذا حاصرت أهل حصن فسألوك أنْ**

---

(١) الذهبي، ذيل تاريخ الإسلام (الجامع ص٢٧١).

تُنزلهم على حكم الله، فلا تنزلهم على حكم الله؛ فإنك لا تدري ما حكم الله فيهم، ولكن أنزلهم على حكمك وحكم أصحابك»، وكما دعا سليمان عليه السلام بثلاث دعوات، فقال: أسألك حكماً يوافق حكمك.

وهذا كجهة الكعبة إذا اشتبهت، وصلى أربعة طوائف كل طائفة باجتهادها إلى جهة، فالكل مصيبون بمعنى: أنهم مطيعون لله، والذي أصابَ جهة الكعبة واحدٌ منهم»[1].

ويؤكد هذا المعنى في رسالة أخرى عن الطلاق فيقول: «ولهذا تجد المسائل التي تنازعت فيها الأمة على أقوال؛ وإنما القول الذي بعث به الرسول ﷺ واحد منها وسائرها إذا كان أهلها من أهل الاجتهاد أهل العلم والدين: فهم مطيعون لله ورسوله مأجورون غير مأزورين؛ كما إذا خفيت جهة القبلة في السفر اجتهد كل قوم فصلوا إلى جهة من الجهات الأربع؛ فإن الكعبة ليست إلا في جهة واحدة منها وسائر المصلين مأجورون على صلاتهم حيث اتقوا ما استطاعوا»[2].

وتأكيده على هذا المعنى وهو أنه مصيب من جهة اجتهاده وبذله للوسع، هو مساحة من مساحات تسامح ابن تيمية مع القائل.

ب ـ إثبات الأجر للمجتهد:

ويُقرر أيضاً أن المجتهد مأجور في اجتهاده ولو أخطأ، فيقول: «لكن العلماء المجتهدون يستدلون على موجب هذا وغيره في الشرع بحسب اجتهادهم، والعلماء المجتهدون مَنْ عَرَفَ منهم حكم الله ورسوله في الباطنِ فله أجران، ومن لم يعرفْ ذلك لكن استفرغ وسعه في الاجتهاد فاتبع ما اعتقده حكم الله ورسوله = فإنه له أجر وخطؤه مغفور له؛ كالمجتهدين في جهة الكعبة من أصاب القبلة باطناً وظاهراً كان له أجران، ومن اعتقد أنه يصلي إلى الكعبة سقط الفرض عنه ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها، وإن كان قد استقبل ما يعتقده الكعبة لم يستقبل نفس الكعبة»[3].

وهذا المعنى الثاني هو أيضاً مجال من مجالات التسامح مع القائل، حيث يحكم بنيله الأجر حتى مع افتراض خطئه.

ومع أن هذا هو الخط النظري العام للتعامل مع القائل إلا أن طبيعة شخصية ابن تيمية قد تغلبه فيخرج عن سياق نظريته، ففي واحدة من سياقات نقاشه مع السبكي

---

(١) ابن تيمية، الرد على السبكي (٢٢٩/ب) ـ (٢٣٠/أ).

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣٣: ٤٢).

(٣) ابن تيمية، الرد على السبكي (١٢/ب).

تَحَسَّب عليه فقال: «فمن نسب أفضل القرون وأعلمهم وأفقههم إلى ذلك مِنْ غيرِ أَنْ يكونَ في كلامهم ما يدل على ذلك لأجل ظَنِّ شخصٍ جاء بعدهم في القرن الرابع أنه لا نزاع في الطلاق = كان الله ـ تعالى ـ حسيبه فيما نقصه من قَدْرِ الصحابة في العلم والفقه، وما جناه على الكتاب والسُّنَّة وأصول الشرع من تحريفِ معانيها لأجل غالطٍ غلط بعدهم، وما حَرَّفَهُ من دين المسلمين حيث ألغى المعاني التي اعتبرها الله ورسوله من معاني الأيمان، واعتبر ما أهدره الله ورسوله من كون الكلام تعليقاً».

وهذا التحسب واتهام مخالفه بالتحريف والتنقص والجناية لا يتناسب مع تأصيل ابن تيمية السابق في تقعيده بمثوبة المجتهد وتصويبه فيما يعتقده من اجتهاده، إذ توجيه هذه الأوصاف لقائل معين مُشعرة بأنه يتقصد التحريف والجناية، وهذا ما لا يجتمع مع القول بمثوبته في اجتهاده في نفس الوقت، وهذا ما شعر به ابن تيمية فعاد ليستدرك على مقولته تلك ويوازن بينها وبين إعذار المخالف المجتهد فيقول: «وقولنا: الله ـ تعالى ـ حسيبه؛ كلمةُ عَدْلٍ، فهو يعلم إنْ كان جاهلاً أنه جاهل، ويعفو عنه، وإنْ كان قد استفرغ وسعه، وهو يعلم إنْ كان مذنباً أنه مذنب أمره الله ـ تعالى ـ.

ولكن المقصود بيان بعض ما يستحقه الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ من معرفة قدرهم في العلم والفقه والدين، وما يستحقه الكتاب والسُّنَّة من بيان أحكامه المعتدلة المناسبة، وبيان شرع الرسول ﷺ الذي خالف من كان قبله، وإذا كان قد غلط في ذلك كثير من الناس واشتبه هذا عليهم = كان الاجتهاد في بيان ذلك من أفضل القربات، فإنَّ بيان العلم والدين عند الاشتباه والالتباس على الناس أفضل ما عبد الله ﷻ به و﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا ﴿٢٨﴾﴾ [الفتح: ٢٨]»[1].

ومما يبين ذلك بصورة أكثر وضوحاً هو أن ابن تيمية يعترف بعلم تقي الدين السبكي كما نقله عن ابن تيمية ابنه تاج الدين السبكي (ت٧٧٢هـ) في ترجمة والده مدح ابن تيمية له فقال: «وصح من طرق شتى عن الشيخ تقي الدين ابن تيمية أنه كان لا يعظم أحداً من أهل العصر كتعظيمه له وأنه كان كثير الثناء على تصنيفه في الرد عليه.

وفي كتاب ابن تيمية الذي ألفه في الرد على الشيخ الإمام في رده عليه في مسألة الطلاق: لقد برز هذا على أقرانه»[2].

وهو مع اعترافه بعلمه يأتي في سياق الرد عليه فيجَّهله ويجهل شيوخ شيوخه في

(١) المصدر السابق (١٨٨/ب).

(٢) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى (١٠: ١٩٥ ـ ١٩٦).

قضية ليست متعسرة على فقيه كبير مثل السبكي فيقول: «وأما ما ذكر من إشارة بعض شيوخه عليه بالاعتناء بجمع ما يتصل إليه من الروايات من مذاهب السلف؛ فهذا يدل على أَنَّ شيخَهُ هذا مفرطٌ في الجهل بما فعله العلماء من ذلك وبقدر المسئول، فإنَّ هذا الباب قد أمعن العلماء فيه، ومصنفات السلف كلها كانت من هذا..

وليس هذا مما يصلح له شيوخ شيوخ المعترض، فضلاً عنه وعن أمثاله..»[1].

وهذا التراوح بين التعظيم والتجهيل يُذكرنا بقول ابن رجب أن ابن تيمية «قد يُعظِّم جليسه مرة، ويُهينه في المحاورات مرات»[2].

٢ ـ ما يتعلق بالقول:

طبيعة الخطاب الذي يقدم فيه ابن تيمية رؤيته في نقد المقالة يتسم بشيء من الشدة في توصيفها والرد عليها، فإنه مع اعتباره أن قول مخالفه سائغاً فهو لا يتردد في وصفه بأنه قولٌ مما يجب أن تُنَزَّه الشريعة عنه، فيقول: «فلو كان الطلاق المحرم قد لزم لكان حصل الفساد الذي كرهه الله ورسوله وذلك الفساد لا يرتفع برجعة يباح له الطلاق بعدها والأمر برجعة لا فائدة فيها مما تنزه عنه الله ورسوله؛ فإنه إن كان راغبا في المرأة فله أن يرتجعها وإن كان راغبا عنها فليس له أن يرتجعها فليس في أمره برجعتها مع لزوم الطلاق له مصلحة شرعية؛ بل زيادة مفسدة ويجب تنزيه الرسول ﷺ عن الأمر بما يستلزم زيادة الفساد والله ورسوله إنما نهى عن الطلاق البدعي لمنع الفساد فكيف يأمر بما يستلزم زيادة الفساد»[3].

ولا يتردد ـ كذلك ـ في وصفه بالتناقض فالذي لا يتناقض هو المعصوم أما غيره فهو معرض لذلك حيث يقول: «ومن خرج عن هذا الأصل من العلماء المشهورين في بعض المواضع فإن لم يكن له جواب صحيح وإلا فقد تناقض كما تناقض في مواضع غير هذه. والأصول التي لا تناقض فيها ما أثبت بنص أو إجماع وما سوى ذلك فالتناقض موجود فيه وليس هو حجة على أحد. والقياس الصحيح الذي لا يتناقض هو موافق للنص والإجماع؛ بل ولا بد أن يكون النص قد دل على الحكم؛ كما قد بسط في موضع آخر.

وهذا معنى العصمة؛ فإن كلام المعصوم لا يتناقض ولا نزاع بين المسلمين أن الرسول ﷺ معصوم فيما بلغه عن الله تعالى فهو معصوم فيما شرعه للأمة بإجماع المسلمين. وكذلك الأمة أيضاً معصومة أن تجتمع على ضلالة؛ بخلاف ما سوى ذلك..

---

(١) الرد على السبكي (٢١٩/أ).

(٢) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة (الجامع ص٤٧١).

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣٣: ٢٣).

بل كل من اتقى الله ما استطاع فهو من أولياء الله المتقين؛ وإن كان قد خفي عليه من الدين ما فهمه غيره. وقد قال واثلة بن الأسقع: وبعضهم يرفعه إلى النبي ﷺ: «**من طلب علماً فأدركه فله أجران، ومن طلب علماً فلم يدركه فله أجر**». وهذا يوافق ما في الصحيح عن عمرو بن العاص وعن أبي هريرة عن النبي ﷺ: «**إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر**». وهذه الأصول لبسطها موضع آخر. وإنما المقصود هنا التنبيه على هذا؛ لأن الطلاق المحرم مما يقول فيه كثير من الناس: إنه لازم. والسلف أئمة الفقهاء والجمهور يسلمون: أن النهي يقتضي الفساد. ولا يذكرون في الاعتذار عن هذه الصورة فرقاً صحيحاً»[1].

وهو من شدة نقده لقول المخالف فإنه يطلب المباهلة عليه، فحينما اشتد نقاش ابن تيمية مع مخالفه السبكي حول دعوى الإجماع في مسألة الحلف بالطلاق= طلب منه المباهلة، فقال مخاطباً له: «وابن تيمية يعلم علماً جزماً بأنه لم يخترع هذا القول بل قد سبقه إليه غير واحد من السلف والخلف، بل هم ـ والله ـ من أَجَلِّ السلف وأجلِّ الخلف، وهم في أعصارهم وأمصارهم أفضل من غيرهم، ويعلم مع ذلك أنه شرع الله ـ تعالى ـ الذي بعث به رسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليماً.

وابن تيمية يجزم بذلك، ويباهل عليه من يباهله، بل يباهل على هذا وعلى أَنَّ هذا القول هو القول الذي بعث الله ﷻ به رسوله؛ فليقم هذا وأمثاله فليباهلو على أن هذا لم يقله أحد من السلف والخلف، وأنه خطأ مخالف لشرع الله ورسوله ﷺ.

وقد تناظر مرة الأوزاعي والثوري في مسألة رفع اليدين في المواطن الثلاثة؛ فاحتج الأوزاعي على الرفع بحديث الزهري عن سالم عن ابن عمر أَنَّ رسول الله ﷺ كان يرفع يديه إذا كبر وإذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع، واحتج عليه الثوري بحديث يزيد بن أبي زياد، عن ابن أبي ليلى، عن البراء أنه ﷺ كان يرفع يديه في أول مرة ثم لا يعود، فقال الأوزاعي: أحدثك عن الزهري عن سالم عن ابن عمر، وتحدثني عن يزيد بن أبي زياد؟! قم إلى الحجر الأسود لنبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين! فلما رأى الثوري غضب الأوزاعي سكت؛ فمن كان جازماً بقوله نقلاً وبحثاً فليباهل عليه»[2].

٣ ـ ما يتعلق بنقد منهج الاستدلال:

يُقيِّم ابن تيمية منهجية مخالفه السبكي في الاستدلال على قوله في مسألة الحلف

---

(١) المصدر السابق (٣٣: ٢٨).
(٢) ابن تيمية، الرد على السبكي (٤١/أ/ب).

بالطلاق، بأنها تحريف لنصوص الكتاب والسُّنَّة، وأن فيها قدحاً في الصحابة وتغييراً للشريعة، ثم يذكر أنه معذور في مخالفته: «مع أنَّ هؤلاء الذين يخالفون هؤلاء الصحابة ليس معهم ـ ولله الحمد ـ لا كتاب ولا سُنَّة ولا إجماع ولا قياس صحيح ولا معنى معقول، ليس معهم إلا ظَنٌّ مخطئٍ لا يغني من الحق شيئاً، وهذا الظن ألزمهم بهذه اللوازم التي أوقعتهم في **تحريف معاني الكتاب والسُّنَّة، وبطريق القدح في أصحاب رسول الله ﷺ وأئمة التابعين لهم بإحسان، بل وفي تغيير شريعة الإسلام باعتبار ما ألغاه الله ـ تعالى ـ ورسوله، وإلغاء ما اعتبره الله ورسوله، وَإِنْ كان من اتقى الله ما استطاع منهم ومن غيرهم من أولياء الله المتقين = هو مأجور على اجتهاده وتقواه، مغفور له ما لم تصل إليه قواه.**

قال تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ ﴿٧٨﴾ فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ ۚ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٨، ٧٩]، فهذان نبيان كريمان، فَهَّمَ اللهُ ﷻ أحدهما الحكومة، وأثنى على كلٍ منهما بما آتاه من الحكم والعلم، والعلماء ورثة الأنبياء، فإذا خَصَّ أحدهما بفهم وعلم في مسألة = لم يمنع ذلك أَنْ يُعَظَّمَ الآخَرُ ويُثنى عليه بما أعطاه الله من العلم والحكم، لا سيما والآخر قد يكون في مسألة أخرى هو المصيب»[1].

ويقول في سياق آخر: «فإن النصوص دلت على تكفير أيمان المسلمين، فإذا احتج به على أنه لا كفارة في بعضها كان ذلك تركاً للنصوص في الموضعين واستدلالاً بالنصوص فيما لم تدل عليه، **وهذا غاية ما يكون من تحريف الكلم عن مواضعه ولبس الحق بالباطل، وإن كان صاحبه المتأوِّل معه مغفوراً له خطؤه، وهو مأجور على ما فعله من الحق**»[2].

ولا شك أن الوصف بالتحريف إذا أردنا أن نفهمه مع سياق الإعذار الذي يُقرره ابن تيمية في هذا السياق فلا بد أن نفهمه على أنه موجهٌ نحو منهج نظر مخالفه في هذه المسألة ولوازمه الفاسدة، وليس إلى قصد الفقيه، وإلا لما حكم بأنه مأجور على اجتهاده، مغفور له خطؤه، فالذي يتقصد التحريف للكتاب والسُّنَّة ليس مأجوراً.

وهو وإن كان يقصد ذلك، إلا أن هذه اللغة النقدية لا تخلو من الالتباس في كثير من السياقات، ولذلك فالتعبير الأكثر دقة هو القول: بأن هذا المسلك في الاستدلال يلزم منه كذا وكذا، لازم المذهب والقول ليس بمذهب إلا أن يلتزمه صاحبه.

(١) المصدر السابق (٢٣٠/أ) ـ (٢٣٠/أ).

(٢) المصدر السابق (١٧/أ).

وإذا أردنا أن نفصل بين النظرية والممارسة عند ابن تيمية فيمكن أن نخرج بعدد من الأفكار التي تحكم طبيعة الخطاب الفقهي:

- تصويب حركة المجتهد بغض النظر عن صواب قوله من خطئه.
- عدم تأثيم المجتهد، فيما لو أخطأ، بل هو مأجور عند الله سبحانه.
- لا تلازم بين كون القول سائغاً وبين نقده وبيان مفاسده وآثاره، فابن تيمية يرى أن قول جماهير العلماء يلزم منه الفساد، ويجب تنزيه الدين عن ذلك.
- ليس هناك تلازم بين الحكم على القول بأنه سائغ والحكم على منهجية الاستدلال عليه بأنه قد تكون غير سائغة، فقد يكون القول سائغاً لكن طريقة استدلال بعض من ينافح عنه ليست سائغة، بل ربما تكون من جنس التحريف للشريعة وإن لم يكن صاحبها يقصد ذلك، فالجدل الفقهي قد يقود صاحبه لنصرة رأيه السائغ بلَيِّ أعناق النصوص لتأييد رأيه، وهذا مع استحضار أن (لازم المذهب ليس بمذهب).

المرحلة الرابعة

مداخل في فقه الاختيار والترجيح

تعاملت العديد من الدراسات الفقهية المتأخرة مع اختيارات ابن تيمية كـ(مُنتج) جاهز، من غير استخلاص المنهج المسلوك في إنتاج اختياراته وهو (آلة الإنتاج).

إن طبيعة النظر الفقهي عند ابن تيمية تميزت بمجموعة من الخصائص صنعت منه نسقاً فريداً يعزّ نظيره، وباستحضار هذه الخصائص يمكن للباحث في أحيان كثيرة أن يتوقع اختياره قبل أن يَطِّلِع عليه، لأنه مبني على منظومة منهجية خاصة.

المهم في طبيعة نظره هو البحث عن نسق هذه الاختيارات أما مجرد الاختيارات فلم يزل للعلماء من قبله ومن بعده اختياراتهم الفقهية داخل مذاهبهم وخارجها.

في دراسة هذه المرحلة الرابعة سنعمل على تكوين بنية للجهاز المفاهيمي الذي يمكن تشكيله وتطبيقه في تجربة ابن تيمية الفقهية، من خلال المستخلصات النظرية والتطبيقية في مسألة البحث.

وربما لن نتمكن من الإحاطة والاستيعاب المطلوب من خلال هذا البحث المختصر لكن حسبنا تقديم مقاربة إجمالية له من خلال النموذج التطبيقي وهو مسألة الطلاق، وتعزيزها بمجموعة من التطبيقات الأخرى في فقه ابن تيمية.

يمكن إجمال بنية النظر الفقهي عند ابن تيمية في خمسة مداخل:

١ ـ الاستقراء النصي (نص الشريعة).
٢ ـ البناء المقاصدي (معقولية الشريعة).
٣ ـ الموازنة بين الكليات والجزئيات (اتساق/ تناسق الشريعة).
٤ ـ صناعة الأنساق الفقهية (مسالك فقهاء الشريعة).
٥ ـ اعتبار مآلات الأقوال (واقعية الشريعة).

تتكامل هذه المداخل الخمسة بعضها مع بعض، ويؤثر كل مدخل في الآخر، فالاستقراء لـ(نص الشريعة) من خلاله يتم اكتشاف (المقاصد) والتي تُعبر عن (معقولية الشريعة)، وهذه المعقولية الكلية لا بد من سريانها في عموم جزئيات الشريعة، وهنا

يأتي دور بناء النظر الكلي الذي يوازن بين تلك الكليات والجزئيات ليظهر من خلالها (اطراد الشريعة)، ثم بعد ذلك يأتي دور موازنة هذا النسق للشريعة بما قدمه الفقهاء في مدوناتهم الفقهية، وإعادة قراءة هذا التراث من خلال (صناعة الأنساق الفقهية) التي كانت تحكم نظرتهم ليتم اختبارها ومقارنتها بنسق الشريعة الذي تم استقراؤه، ثم في نهاية المطاف تأتي مقارنة (مآلات القول) والذي من خلاله نكشف عن (واقعية الشريعة) وآثار تطبيق تلك الأحكام على أرض الواقع.

وفي الجدول التالي توضيح لذلك:

[illegible]	[illegible]	[illegible]
الاستقراء النصي	ماذا قال النص؟	البحث عن نص الشريعة
البناء المقاصدي	ماذا قصد النص؟	البحث عن معقولية الشريعة
الموزانة بين الكلي والجزئي	ما علاقة مقاصد النص وقواعده الكلية في الموضوع بالنصوص الجزئية؟	البحث عن اتساق الشريعة
صناعة الأنساق الفقهية	ما طبيعة نظر الفقهاء في ذلك في هذا الموضوع وما علاقته بنسق الشريعة؟	البحث عن ما قدمه الفقهاء من فقه للشريعة في الموضوع
اعتبار مآلات الأقوال	ما مآلات الأقوال التي في المسألة ونتائج تطبيقها على أرض الواقع؟	البحث عن واقعية الشريعة

المدخل الأول

الاستقراء النصي (نص الشريعة)

«بقيت مدة... فلم أجد دليلاً شرعياً يوجب إيقاع الثلاث بكلمة واحدة لا من الكتاب ولا من السُّنَّة ولا من الإجماع ولا من القياس»[1].

«والمقصود في هذا المقام أن القرآن ليس فيه ما يدل على وقوع الثلاث جملةً. وأما السُّنَّة فليس فيها شيء من ذلك»[2].

«والأحاديث في هذا الباب عن النبي ليس فيها حديث ثابت يدل على وقوع الثلاث بكلمة واحدة، بل في الصحيح والسنن ما يدل على أن الثلاث بكلمة واحدة لا تكون لازمة لكل من أوقعها»[3].

هذه النصوص الثلاثة لابن تيمية تُعبر عن مدى تمركز منهجية (المسح) لنصوص الشريعة عنده، فقد بقي مدة وهو يتطلب النصوص في هذا الموضوع، حتى يستطيع أن يُشَكِّل رؤيته ويُقيِّم الرؤية المخالفة والتي تدعي (الإجماع) على قولها.

ومع أن هذا القول هو قول لجماهير علماء المذاهب الفقهية، إلا أن الاستقراء النصي عند ابن تيمية قاده للحكم بأنه قول لا يقوم عليه دليل، إنه لا يعني ذلك أنهم قالوه بدون استدلال، وإنما يعني أن دليلهم الذي استدلوا به لا يوصل إلى المطلوب.

(١)
موقع المقولة من النص

لا يتردد ابن تيمية في فحص أقوال العلماء بناءً على موقعها من النص وبعدها عنه، حتى لو كانت تلك الأقوال منسوبة لجمهور العلماء.

فحيث تذهب المذاهب الأربعة والظاهرية إلى أن المسابقات لا تجوز إلا بمحلل،

---

(١) ابن تيمية، جامع الرسائل، المجموعة الأولى (٣١٧).

(٢) المصدر السابق (٣٢٥).

(٣) المصدر السابق (٢٩٥).

بمعنى لو تسابق اثنان، ودفع كل واحد منهما جزءاً من مبلغ جائزة الفائز، فإنه لا يجوز ذلك إلا بدخول طرف ثالث كمحلل لا يدفع شيئاً.

فإن ابن تيمية لا يتردد في نفي ذلك عن الشريعة بكل صرامة ووضوح فيقول: «ومحلل السباق لا أصل له في الشريعة، ولم يأمر النبي ﷺ أمته بمحلل السباق، وقد روي عن أبي عبيدة بن الجراح وغيره: أنهم كانوا يتسابقون بجعل ولا يدخلون بينهم محللا والذين قالوا هذا من الفقهاء ظنوا أنه يكون قمارا، ثم منهم من قال بالمحلل يخرج عن شبه القمار وليس الأمر كما قالوه بل بالمحلل [تتحقق] المخاطرة وفي المحلل ظلم لأنه إذا سَبَق أخذ؛ وإذا سُبِق لم يعط، وغيره إذا سُبِق أُعطى فدخول المحلل ظلم لا تأتي به الشريعة»[1].

ولأن المسألة بهذا الوضوح عند أتباع المذاهب، فقد امتحن فيها ابن القيم، حيث يذكر ابن كثير ذلك فيقول: «ووقع كلام وبحث في اشتراط المحلل في المسابقة، وكان سببه أن الشيخ شمس الدين ابن قيم الجوزية صنف فيه مصنفاً من قبل ذلك، ونصر فيه ما ذهب إليه الشيخ تقي الدين ابن تيمية في ذلك، ثم صار يُفتي به جماعة من الترك ولا يعزوه إلى الشيخ تقي الدين ابن تيمية، فاعتقد من اعتقد أنه قوله وهو مخالف للأئمة الأربعة، فحصل عليه إنكار في ذلك، وطلبه القاضي الشافعي، وحصل كلام في ذلك، وانفصل الحال على أن أظهر الشيخ شمس الدين ابن قيم الجوزية الموافقة للجمهور»[2].

ويبدو أنه أظهر هذه الموافقة بناء على ضغطهم عليه، وإلا فإنه لم يبدِ أي تراجع عن قوله هذا في كتبه.

(٢)
بين إطلاق النص وتقييد الفقيه

بين النص الشرعي ونص الفقيه علاقة جدلية كبيرة، تشكلت هذه العلاقة عبر التاريخ وتطورت حتى أصبح هناك التباسٌ في تحديد ماهية ما يُنسب إلى الشريعة على وجه الإلزام، فلا يجوز الانفكاك منها، وبين ما يُصنَّف في خانة الفقه الاجتهادي غير المُلزم للآخرين.

فبينما يتجه طرف لتجريد النظر في النص دون أي اعتبار بنصوص من قبله من

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٨: ٦٤).

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية (١٤: ٢٤٩).

الفقهاء، يتجه طرف آخر إلى عدم القدرة من الانفكاك عن نص الإمام الذي يتابعه لينفتح على النص الشرعي فيحاكم رؤيته عليه، وتبدو كثير من المدونات الفقهية المذهبية تعاني من الحال الثانية، وكثير من الأطروحات المعاصرة التي تدعو إلى تجديد الاجتهاد تعاني من المشكلة الأولى، فيما يخص المدونة الفقهية فإن ابن القيم يحكي حال غالب المصنفين في المذاهب وعلاقتهم بين النص الشرعي وعدم قدرتهم من التحرر من رؤية إمامهم الذي ينتسبون إليه فيقول: «وهذا شأن أكثر المصنفين في مذاهب أئمتهم، وهو حال أكثر علماء الطوائف، وكثير منهم يظن أنه لا حاجة به إلى معرفة الكتاب والسُّنَّة والعربية لكونه مجتزياً بنصوص إمامه، فهي عنده كنصوص الشارع قد اكتفى بها من كلفة التعب والمشقة، وقد كفاه الإمام استنباط الأحكام ومؤنة استخراجها من النصوص، وقد يرى إمامه ذكر حكماً بدليله فيكتفي هو بذلك الدليل من غير بحث عن معارض»[1].

هذا حال أغلب تلك المدونات الفقهية التقليدية كما يحكي ابن القيم، وهذا ما يجعل لابن تيمية تميزاً خاصاً عن تلك المدونات، فهو يستطيع الموازنة بين عدم تجاهل تلك المدونة وبين عدم الوقوع تحت أسرها الذي سيقوده إلى تقييد النص بغير ذلك.

يقول ابن تيمية في تأكيد ذلك: «ليس كل ما اعتقده فقيه معين أنه حرام كان حرماً، إنما الحرام ما ثبت تحريمه بالكتاب أو السُّنَّة أو الإجماع أو قياس مرجح لذلك، وما تنازع فيه العلماء رُد إلى هذه الأصول.

ومن الناس من يكون نشأ على مذهب إمام معين، أو استفتى فقيهاً معيناً، أو سمع حكاية عن بعض الشيوخ، فيريد أن يجعل المسلمين كلهم على ذلك»[2].

هذه إحدى أهم مميزات النظر التيمي في النص الشرعي، من خلال ذلك يتحرر من القيود التي وضعها بعض الفقهاء، وهو يُعمل هذا النظر في كافة أبواب الشريعة.

من هنا؛ اهتم ابن تيمية بتشكيل رؤية ترسم المسافة التي بين نص الفقيه ونص الشرع، فيذهب ابن تيمية إلى أن لفظ (الشريعة) في زمنه لم يعد مفهوماً يُعبر عن مضمون واحد، بل أصبح مفهوماً مُحمَّلاً بعدة مضامين، فالأحكام الشرعية بعدما تشكلت في كتب الفقه لم تكن على مستوى واحد من حيث قربها من الشريعة المنزلة من الله سبحانه.

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين (٤: ٢١٣).

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٩: ٣١٥).

وعندما يؤكد ابن تيمية على أهمية تحديد المسافات بين نص الفقيه ونص الشريعة فإنه يربط ذلك بما يحصل من ارتباك في منهجية التعامل مع نصوص الفقهاء بسبب إغفال هذه النظرة.

من أجل ذلك، يُميِّز ابن تيمية بين ثلاثة مستويات من الشريعة:

المستوى الأول: الشرع المُنَزَّل.

المستوى الثاني: الشرع المُؤَوَّل.

المستوى الثالث: الشرع المُبَدَّل.

فيبدأ بإشارة حول التحول الذي حصل لمفهوم الشريعة في زمنه، ويُبين أنه قد أصبح له عدة معان فيقول: «لفظ (الشرع) في هذا الزمان يطلق على ثلاثة معان: شرع مُنزَّل وشرع مُتأوَّل وشرع مُبدَّل»[1].

ويتبين من مجموع هذه الأقسام أنه قسَّمها على درجات ومستويات التأويل، والقرب والبعد من النص.

فالقسم الأول: هو الشرع (المُنَزَّل): وهو القطعي من الشريعة الذي لايدخله الاجتهاد، وأشار إليه ابن تيمية بقوله: «الكتاب والسُّنَّة»، ويتضح مراده بهذا الإطلاق من خلال مقابلته بالقسم الثاني، وهو الذي ضبطه بقوله: «موارد الاجتهاد».

وهذا القسم القطعي ليس هناك مسافة وفصل بين قول الفقيه ومقتضى النص لأن الفقيه لا يمكنه التدخل بتأويل لأنه من باب القطعي.

فإذا تحقق[2] كون المسألة من هذا القسم فحكمها أنه لا يجوز اعتقاد عدم إلزاميته، ولذلك يحدد ابن تيمية الواجب نحوه فيقول: «فهذا الذي يجب اتباعه على كل واحد، ومن اعتقد أنه لا يجب اتباعه على بعض الناس فهو كافر»[3].

وأما القسم الثاني: الشرع (المُؤَوَّل)، وهو الظني من الشريعة الذي يقبل الاجتهاد، وحَدَّده بقوله: «و(المتأول) موارد الاجتهاد التي تنازع فيها العلماء»[4]، وفي موطن آخر يقول: «وهو آراء العلماء المجتهدين فيها كمذهب مالك ونحوه»[5].

وفي موطن ثالث: «وأما إذا أريد بالشرع حكم الحاكم فقد يكون ظالما وقد يكون

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١١: ٤٣٠ ـ ٤٣١).

(٢) يُعبر هنا (بالتحقق) لما سبقت الإشارة إليه في الحديث عن مرتبة البحث عن الخلاف من أنه ليست كل دعوى بالقطع تكون صحيحة بل تحتاج إلى تحقيق وفحص.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١١: ٤٣٠ ـ ٤٣١).

(٤) المصدر السابق، نفس الصفحة (١١: ٤٣٠ ـ ٤٣١).

(٥) المصدر السابق (١: ٢٦٣).

عادلا وقد يكون صواباً وقد يكون خطأ، وقد يراد بالشرع قول أئمة الفقه: كأبي حنيفة والثوري ومالك بن أنس والأوزاعي والليث بن سعد والشافعي وأحمد وإسحاق وداود وغيرهم، فهؤلاء أقوالهم يحتج لها بالكتاب والسُّنَّة»[1].

وحكم هذا القسم الذي قاله الفقهاء بحسب اجتهادات وتأويلاتهم: لا يصح التعامل معه كما لو أنه من القسم الأول، فلا بد من وضع مسافة وفصل بينه وبين الشريعة المنزلة، فلا يصح ـ في رأي ابن تيمية ـ أن يُعتبر كل من خالف فيه فقد خالف الشريعة، كما هو سلوك كثير من المتفقهة، الذين إذا اعتقدوا شيئاً من الشرع لم يقتصروا على أن مخالفهم خالف اجتهادهم وإنما جعلوه مخالفاً للشرع، فجعلوا اجتهادهم هو الشريعة، والواقع ـ عند ابن تيمية ـ أنهم إنما خالفوا ما يظنه الفقيه/ المفتي أنه الشريعة، يقول في ذلك: «و(المُتأوَّل) موارد الاجتهاد التي تنازع فيها العلماء فاتباع أحد المجتهدين جائز لمن اعتقد أن حجته هي القوية أو لمن ساغ له تقليده، ولا يجب على عموم المسلمين اتباع أحد بعينه إلا رسول الله ﷺ.

فكثير من المتفقهة إذا رأى بعض الناس من المشايخ الصالحين يرى أنه يكون الصواب مع ذلك، وغيره قد خالف الشرع، وإنما خالف ما يظنه هو الشرع وقد يكون ظنه خطأ فيثاب على اجتهاده وخطؤه مغفور له وقد يكون الآخر مجتهداً مخطئاً»[2].

وحكم هذا القسم عند ابن تيمية أنه: «يسوغ اتباعه ولا يجب ولا يحرم، وليس لأحد أن يلزم عموم الناس به ولا يمنع عموم الناس منه»[3].

والمقدمة التي ينطلق منها ابن تيمية في تقرير هذا الموقف؛ هي أن أقوال الفقهاء ليست حجة فيقول: «فهؤلاء أقوالهم يحتج لها بالكتاب والسُّنَّة»[4].

أما القسم الأخير فهو: (الشرع المُبَدَّل)، وهو ما أضيف إلى الشرع من خلال أدوات غير صالحة لتأويل الشريعة أو بناء الأحكام من خلالها، وأشار إليه ابن تيمية بقوله: «إضافة أحد إلى الشريعة ما ليس منها»[5]، ويمثل على هذه الأدوات بقوله: «وأما (الشرع المُبَدَّل): فمثل الأحاديث الموضوعة والتأويلات الفاسدة والأقيسة الباطلة والتقليد المحرم»[6].

---

(١) المصدر السابق (١١: ٢٦٥).
(٢) المصدر السابق (١١: ٤٣٠ ـ ٤٣١).
(٣) المصدر السابق (١١: ٢٦٣).
(٤) المصدر السابق (١١: ٢٦٥).
(٥) المصدر السابق (١١: ٢٦٥)
(٦) المصدر السابق (١١: ٤٣٠ ـ ٤٣١).

فحكم هذا القسم عند ابن تيمية: أنه لا يجوز اعتقاد نسبته للشريعة، فضلاً عن إلزام الناس به، يقول في ذلك: «وهذا من مثار النزاع فإن كثيراً من المتفقهة قد يوجب على كثير من اتّباع مذهبه المعين وتقليد متبوعه؛ والتزام حكم حاكمه باطناً وظاهراً ويرى خروجه عن ذلك خروجاً عن الشريعة المحمدية وهذا جهل منه وظلم؛ بل دعوى ذلك على الإطلاق كفر ونفاق»[1].

تمييز ابن تيمية بين تلك المستويات ساهم في تشكيل نسق الاختيار الفقهي عند ابن تيمية، ويمكن أن نستشهد على تفعيل ابن تيمية لذلك بصنيعه في ثلاثة من أبواب الفقه[2]:

أ ـ باب الطلاق:

استطاع ابن تيمية من خلال هذه النظره لحاكمية النص أن يُحرر نظرته في القضية التي امتحن فيها، ولذلك فهو يوجه نقده لمخالفيه في هذه المسألة بكونهم قيدوا باب النكاح بعدد من التقييدات التي لها سند من النصوص والأدلة الشرعية، فيقول في نقدهم: «لا يوقعون ما يحبه الله إلّا بشرائط كثيرة، وكثير منها لا أصل له في الكتاب والسُّنَّة، كاشتراطِ بعضهم لفظَينِ معينَينِ، وهو الإنكاح والتزويج؛ واشتراط بعضهم أن يكون ولي المرأة عدلاً؛ واشتراط بعضهم حضورَ شاهدينِ عدلين مبرزينِ؛ واشتراط بعضهم في صحتِه الكفاءةَ في النسب والدين واليسار والصناعة والحرّية؛ واشتراط بعضهم أن يكون القبول عقب التلفظ بالإيجاب. وهذه الشروط ونحوها لا أصل لها، بل الأصول والنصوص تدلُّ على بطلان اشتراطها.

ثمَّ إن طائفةً من الناس يشدِّدون في انعقاده، ويُعيدون اللفظ على العاميّ مرتين أو ثلاثاً، ويزيدون على ما ذكره الفقهاء أموراً من جنس الوسواس الذي يزيدونه في نيات العبادات. ثم الطلاق الذي يبغضه الله لغير حاجة تجدهم سِراعاً إلى وقوعِه، فيُوقِعونَه على المكرَه والسكران والحالف الحانث الناسي والجاهل وغير هؤلاء»[3].

ومن أجل تفعيله لذلك فإن ابن تيمية خالف في بعض تلك التقييدات والاشتراطات التي حُكي عليها الإجماع، ففي مسألة انعقاد النكاح بلفظ الإباحة والإحلال، مثل أن يقول: قد أبحت لك، أو قد أحللت لك[4]. ترى المذاهب الأربعة وابن حزم

---

(١) المصدر السابق (١١: ٤٣٠ ـ ٤٣١) ـ بتصرف.

(٢) هذا الموضوع هو مجال بحث حقيق بالتتبع والاستقراء في اختيارات ابن تيمية.

(٣) ابن تيمية، جامع المسائل (١: ٣٤٨).

(٤) انظر في تحقيق الإجماع في هذه المسألة: موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي (٣: ١٣٢ ـ ١٣٣).

عدم انعقاد النكاح بهذه الصيغة، وقد نقل الإجماع على عدم انعقاد النكاح عدد من أهل العلم، يقول ابن عبد البر المالكي: «وأجمعوا أن النكاح لا ينعقد بقوله: قد أبحت لك، أو قد أحللت لك». ونقله عنه من المالكية القرافي، والمواق، والحطاب[1].

وكذلك ابن الهمام من الحنفية يقول: «وقسم لا خلاف في عدم الانعقاد به» ثم قال في هذا القسم: «لا ينعقد بلفظ الإباحة والإحلال»، وذكر ذلك ابن عابدين أيضاً[2].

وابن تيمية خالف في ذلك وذهب إلى أن النكاح ينعقد بكل لفظ عدَّه الناس نكاحاً، بأي لغة، وبأي لفظ وفعل كان[3].

ب ـ أبواب الطهارة:

يمُثل كتاب الطهارة حقلاً نموذجياً لتأكيد طبيعة نظر ابن تيمية بخصوص هذا الموضوع ومدى توظيفه لمعيارية النص في تفنيد التقييدات والاشتراطات التي قال بها بعض الفقهاء وليس هناك ما يشهد لها من نصوص الشريعة:

ففي أحكام المياه[4] هناك عدد من المذاهب الفقهية تذهب إلى أن عدداً من التَغَيُّرات التي تحصل على الماء ولو لم تكن نجسة فإنها تحول الماء من كونه طهوراً إلى كونه طاهر بمعنى أنه لا يجوز أن يرفع الإنسان به حدثه ليتوضأ به، ففي المعتمد من مذهب الحنابلة أن دخول الملح المعدني والمائي، أو تغيره بالمطهرات أو استعماله في رفع الحدث، أو إزالة النجاسة به، أو انغماس الجنب في الماء، أو ملاقاة الماء سواء كان راكداً أو جارياً للنجاسة إذا كان دون القلتين، كل ذلك عندهم يسلب الماء طهوريته.

لكن ابن تيمية يخالف في ذلك كله ويرى أن تعليق الشارع الأحكام بمسمى الماء المطلق كفيل بأن يجيز كل تلك المسائل فلا يكون الماء فيها إلا طهوراً، وبالتالي فهو يذهب إلى أنه لا يوجد في الشريعة شيء اسمه (ماء طاهر ليس بطهور) فالماء إما طهور وإما نجس وليس هناك قسيم ثالث[5].

---

(١) التمهيد (٢١: ١١٢)، الفروق (٣: ٢٦٥)، التاج والإكليل (٥: ٤٤)، مواهب الجليل (٥: ٤٤).

(٢) فتح القدير (٣: ١٩٣)، حاشية ابن عابدين (٤: ٧٨).

(٣) الفروع (٨: ٢٠٢)، الإنصاف (٨: ٤٥).

(٤) انظر في هذه التطبيقات: تيسير الفقه الجامع للاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية، أحمد موافي ١: ١٢٠ ـ ١٣٦)، واختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية الفقهية، مجموعة رسائل جامعية (١: ٦٧ ـ ١٩٠).

(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢١: ٢٥).

وفي أحكام المسح على الخفين[1]، فعَّل ابن تيمية منهجية إطلاق النصوص في مقابل تقييدات بعض الفقهاء:

تشترط بعض المذاهب الفقهية عدداً من القيود الخاصة في الخف الذي يجوز المسح عليه، فلا يجوز عندهم المسح على الخف المخرق بل لا بد من ستر جميع محل الغسل، ويشترط لجواز المسح أن يلبسه بعد تمام الطهارة، ويشترط في الخف أن يثبت بنفسه فلا يجوز المسح على الخف الذي يثبت بالخط مثلاً، ولا بد أن يكون المسح داخل الفترة الزمنية المحددة، فعندما تنتهي الفترة تبطل الطهارة، وكذلك يشترط لبقاء الطهارة أن لا يخلع الخف فلو خلعه بطلت طهارته.

لكن ابن تيمية يخالف في ذلك كله، بناء على إطلاقية النصوص، وعدم ورود تلك القيود في النص الشرعي.

فالشريعة علقت المسح بمطلق اسم الخف فكل ما سُمي كذلك جاز المسح عليه سواء كان مخرقاً أو لا يثبت بنفسه، وهي كذلك أطلقت الطهارة ولم تقيدها باشتراط بقاء الخف أو انقضاء زمن المسح وغير ذلك.

وفي أحكام باب التيمم[2] أيضاً استعمل ابن تيمية ذات الطريقة، فيقدم إطلاقية النصوص على عدد من القيود التي فرضها بعض الفقهاء عليه.

فإن عدداً من الفقهاء يشترطون لجواز التيمم أن يكون على تراب وأن يكون التراب له غبار، ويشترطون أن يكون التيمم أثناء دخول الوقت فلا يجوز قبله، ويشترطون أن يكون العمل بالتيمم داخل الوقت فإنه يبطل بخروجه، ويشترطون له أن لا يرجو وجود الماء وأن يؤخر التيمم إلى آخر الوقت.

ويقيدون الطاعات التي يستبيح بها التيمم، فالذي يتيمم لفريضة معينة لا يجيزون قراءة القرآن به ولا صلاة النافلة ولا مس المصحف، ويتشرطون الترتيب في التيمم بين الوجه واليدين.

أما ابن تيمية فلا يوافق على كل تلك الاشتراطات، فهي قيود لم تأت عليها أدلة، فالتيمم يجوز بكل ما هو من جنس التراب ولا يشترط فيه الغبار، ويجوز التيمم قبل دخول الوقت وأنه لا يبطل بخروج الوقت.

ويجوز للعاجز عند وجود الماء أن ما لا يجب عليه في الصلاة من قراءة سورة بعد

---

(١) انظر في هذه التطبيقات: تيسير الفقه الجامع للاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية، أحمد موافي (١: ١٥٢ ـ ١٦٦)، واختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية الفقهية، مجموعة رسائل جامعية (١: ٣٦١ ـ ٣٦٠).

(٢) انظر في هذه التطبيقات: تيسير الفقه الجامع للاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية، أحمد موافي ١: ١٦٧ ـ ١٨٦)، واختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية الفقهية، مجموعة رسائل جامعية (١: ٦٠٧ ـ ٦٦٨).

الفاتحة وزيادة تسبيح ونحو ذلك، وله أن يُصلي نافلة ويمس المصحف ويفعل ما يشاء من العبادات الواجبة والمستحبة التي لا تصح إلا بطهارة.

وفي علاقة العبادات بالطهارة[1]، يذهب عددٌ من الفقهاء، إلى اشتراط الوضوء في الطواف، وفي سجود التلاة، وفي سجود الشكر.

ويخالف في ذلك ابن تيمية فلا يرى اشتراط الوضوء لتلك العبادات بناء على عدم ورودها في النصوص.

وفي باب الحيض[2]، تشترط بعض المذاهب سناً معيناً يُعتبر في الحيض فهناك سنٌ أدنى إذا جاء الحيض قبله فلا يعتبر حيضاً، وهناك سنٌ أعلى إذا جاء الحيض بعده لا يُعتد به.

كما أنهم يشترطون أياماً محددة للحيض إذا قل عنها أو زاد فلا يُعتد به، وكذلك الأمر عند هؤلاء في النفاس فهناك حدٌ لأقله وأكثره.

لكن ابن تيمية يخالف في كل تلك القيود والاشتراطات، فهو يذهب إلى أن النصوص مطلقة، فما دام الذي نزل من المرأة حيض فإن الأحكام تتعلق به، بعيداً عن تلك الاشتراطات التي يرى أن النصوص لم تأت بها.

ج ـ الآداب الشرعية:

من يقرأ كتب الآداب الشرعية يجد فيها كثيراً من الآداب التي تذكر ليس عليها دليل يُذكر، وهذا يحمل في كثير من طياته كثيراً من التقييدات لطريقة تعاملات الناس بعضهم مع بعض، وقد لاحظ ابن تيمية هذا الجنس من الاشتراطات في هذا الباب وعلّق عليه قائلاً: «فإن مبنى الآداب على اتباع السُّنَّة ولا يلتفت أيضا إلى ما يهدره بعض المتفقهة من الآداب المشروعة يعتقد ـ لقلة علمه ـ أن ذلك ليس من آداب الشريعة؛ لكونه ليس فيما بلغه من العلم أو طالعه من كتبه؛ بل العبرة في الآداب بما جاءت به الشريعة: قولاً وفعلاً وتركاً؛ كما أن العبرة في الفرائض والمحارم بذلك أيضاً»[3].

والمقصود هو التأكيد على أن هذا التفعيل لإطلاقية النص هو نسق عام يستحضره ابن تيمية في عموم نظره الفقهي سواء في الأبواب التي تتعلق بالعبادات أو المعاملات، ولذلك يقول في ذلك:

---

(١) انظر في هذه التطبيقات: اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية الفقهية، مجموعة رسائل جامعية (١: ٥٥١ ـ ٥٦٠).

(٢) انظر في هذه التطبيقات: تيسير الفقه الجامع للاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية، أحمد موافي (١: ١٨٨ ـ ٢١٣)، واختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية الفقهية، مجموعة رسائل جامعية (١: ٩١ ـ ٢٤٠).

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣١: ٥٥).

«فمن فرق بين هذا وهذا فقد فرق بين ما جمع الله بينه فرقاً لا أصل له في كتاب الله ولا سنة رسوله، وهذا الذي ذكر من تعليق الشارع الحكم بمسمى الاسم المطلق وتفريق بعض الناس بين نوع ونوع من غير دلالة شرعية له نظائر:

منها: أن الشارع علق الطهارة بمسمى الماء في قوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ ولم يفرق بين ماء وماء ولم يجعل الماء نوعين طاهراً وطهوراً.

ومنها: أن الشارع علق المسح بمسمى الخف ولم يفرق بين خف وخف: فيدخل في ذلك المفتوق والمخروق وغيرهما من غير تحديد ولم يشترط أيضاً أن يثبت بنفسه.

ومن ذلك: أنه أثبت الرجعة في مسمى الطلاق بعد الدخول ولم يقسم طلاق المدخول بها إلى طلاق بائن ورجعي.

ومن ذلك: أنه أثبت الطلقة الثالثة بعد طلقتين وافتداء، والافتداء الفرقة بعوض وجعلها موجبة للبينونة بغير طلاق يحسب من الثلاث، وهذا الحكم معلق بهذا المسمى لم يفرق فيه بين لفظ ولفظ.

ومن ذلك: أنه علق الكفارة بمسمى أيمان المسلمين في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ وقوله: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ ولم يفرق بين يمين ويمين من أيمان المسلمين، فجعل أيمان المسلمين المنعقدة تنقسم إلى مكفرة وغير مكفرة مخالف لذلك.

ومن ذلك: أنه علق التحريم بمسمى الخمر وبين أن الخمر هي المسكر في قوله ﷺ: «**كل مسكر خمر وكل مسكر حرام**» ولم يفرق بين مسكر ومسكر.

ومن ذلك: أنه علق الحكم بمسمى الإقامة كما علقه بمسمى السفر ولم يفرق بين مقيم ومقيم. فجعل المقيم نوعين: نوعاً تجب عليه الجمعة بغيره ولا تنعقد به. ونوعاً تنعقد به لا أصل له»[1].

ورؤية ابن تيمية إلى تلك الاشتراطات والتقييدات التي يفرضها بعض الفقهاء أنها من نوع التشديد والتضييق على المسلمين الذي جاءت الشريعة برفعه، ولذلك يُعلق على تقييدات بعض الفقهاء في باب التيمم:

«فلا يجوز لأحد أن يضيق على المسلمين ما وسَّع الله عليهم، وقد أراد رفع الحرج عن الأمة، فليس لأحد أن يجعل فيه حرجاً»[2].

---

(١) المصدر السابق (٢٤: ٣٤ ـ ٣٦).

(٢) مجموع الفتاوى (٢١: ٢١).

(٣)
تحديد مجال/اختصاص الفقيه

وفي سبيل تأكيده على فكرة علاقة نص الفقيه بنص الشريعة فإنه من زاوية أخرى يحاول أن يُحدد بشكل دقيق دور الفقيه في بعض القضايا المتعلقة بالمسائل التي ليست من مجال اختصاصه، ولذلك فإنه يقيم أيضاً فصلاً بين:

أ ـ قول الفقيه وقول أهل الخبرة:

يرى ابن تيمية أن ثمة قضايا مرتبطة بعدد من أبواب الشريعة لم تجعل الشريعة المرجع في تحديدها إلى الفقيه، ودخول الفقيه في تحديدها هو دخول في اختصاص آخر ليس من مجاله الأصلي، يقول تعليقاً على منع بعض الفقهاء من بيع بعض المحاصيل التي يبقى بعضها داخل الأرض غير معلوم وبعضها الآخر معلوماً بناء على أنه لا يجوز بيع غير المعلوم: «**وكون المبيع معلوماً أو غير معلوم لا يؤخذ عن الفقهاء بخصوصهم؛ بل يؤخذ عن أهل الخبرة بذلك الشيء؛ وإنما المأخوذ عنهم ما انفردوا به من معرفة الأحكام بأدلتها**. وقد قال الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾ والإيمان بالشيء مشروط بقيام دليل يدل عليه، فعلم أن الأمور الغائبة عن المشاهدة قد تعلم بما يدل عليها فإذا قال أهل الخبرة: إنهم يعلمون ذلك كان المرجع إليهم في ذلك دون من لم يشاركهم في ذلك، وإن كان أعلم بالدين منهم. كما قال النبي ﷺ لهم في تأبير النخل: «**أنتم أعلم بدنياكم فما كان من أمر دينكم فإلي**». ثم يترتب الحكم الشرعي على ما تعلمه أهل الخبرة كما يترتب على التقويم والقيامة والخرص وغير ذلك»[(١)].

ويُطبِّقه أيضاً في باب آخر فيُرْجِع معنى تعليم الفهد وبأي جنس يُلحق؟ إلى أهل الخبرة وليس إلى الفقيه كما ذهب بعض الفقهاء، فيقول: «والتحقيق أن المرجع في تعليم الفهد إلى أهل الخبرة، فإن قالوا: إنه من جنس تعليم الصقر بالأكل ألحق به وإن قالوا: إنه تعلم بترك الأكل كالكلب ألحق به، وإذا أكل الكلب بعد تعلمه لم يحرم ما تقدم من صيده ولم يبح ما أكل منه»[(٢)].

ب ـ قول الفقيه وعادة الناس:

كما أن بعض الأمور المرجع في تحديدها إلى عادة الناس، وليس إلى الفقهاء، فبعض الفقهاء قام بتحديد معنى القبض الذي يشترط في السلع، لكن ابن تيمية يرى أن

---

(١) المصدر السابق (٢٩: ٤٩٣).

(٢) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى (٥: ٥٥٠).

هذا لا يرجع تحديد معناه إلى الفقيه وإنما إلى عادة الناس فيقول: «والقبض ينقسم إلى صحيح وفاسد كالعقد، ويتعلق به أحكام شرعية كما يتعلق بالعقد، فإذا كان المرجع في القبض إلى عرف الناس وعاداتهم من غير حد يستوي فيه جميع الناس في جميع الأحوال والأوقات، فكذلك العقود»[1].

ويؤصل في ذلك قاعدة عامة فيقول: «إن هذه الأسماء جاءت في كتاب الله وسنة رسوله معلقا بها أحكام شرعية وكل اسم فلا بد له من حد.

فمنه ما يعلم حده باللغة كالشمس والقمر والبر والبحر والسماء والأرض.

ومنه ما يعلم بالشرع كالمؤمن والكافر والمنافق وكالصلاة والزكاة والصيام والحج.

وما لم يكن له حد في اللغة ولا في الشرع: فالمرجع فيه إلى عرف الناس كالقبض المذكور في قوله ﷺ: **«من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه»**.

ومعلوم أن البيع والإجارة والهبة ونحوها لم يحد الشارع لها حدا؛ لا في كتاب الله ولا سنة رسوله ولا نقل عن أحد من الصحابة والتابعين أنه عين للعقود صفة معينة من الألفاظ أو غيرها أو قال ما يدل على ذلك: من أنها لا تنعقد إلا بالصيغ الخاصة؛ بل قد قيل: إن هذا القول مما يخالف الإجماع القديم وإنه من البدع.

وليس لذلك حد في لغة العرب بحيث يقال: إن أهل اللغة يسمون هذا بيعاً ولا يسمون هذا بيعاً حتى يدخل أحدهما في خطاب الله ولا يدخل الآخر؛ بل تسمية أهل العرف من العرب هذه المعاقدات بيعاً: دليل على أنها في لغتهم تسمى بيعاً، والأصل بقاء اللغة وتقريرها؛ لا نقلها وتغييرها، فإذا لم يكن له حد في الشرع ولا في اللغة كان المرجع فيه إلى عرف الناس وعاداتهم. فما سموه بيعا فهو بيع وما سموه هبة فهو هبة»[2].

ج ـ قول الفقيه ومجال معارفه:

يلحظ ابن تيمية أن بعض الفقهاء يقوم بتأويل بعض النصوص ويخطئ في ذلك بسبب نقص معارفه بالعلوم الأخرى الخارجة عن إطار الفقه، فربما يقول الفقيه قولاً في تأويل نص لعدم علمه بالفلك ـ مثلاً ـ فلا يصح أن يُنسب هذا القول للشريعة بناء على ذلك، يقول في واحدة من تطبيقات هذا الموضوع والتي تتعلق بخبر النبي عليه الصلاة والسلام في وقوع الكسوف: «وما أخبر به النبي ﷺ لا ينافي لكون الكسوف له وقت محدود يكون فيه حيث لا يكون كسوف الشمس إلا في آخر الشهر ليلة الإسرار ولا يكون خسوف القمر إلا في وسط الشهر وليالي الإبدار.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٩: ٢٠).

(٢) المصدر السابق (٢٩: ١٥ ـ ١٨).

ومن ادعى خلاف ذلك من المتفقهة أو العامة فلعدم علمه بالحساب»[1].

د ـ قول الفقيه وفعله:

كما يفصل ابن تيمية بين الفقيه وما يرجع لأهل الخبره أو عادات الناس، فإنه يتعدى ذلك إلى الفصل بين فتوى الفقيه وسلوكه وفعله، فلا يصح عند ابن تيمية ربط أفعال الفقيه بالشريعة، بل قد يفعل الفقيه ما هو مخالف لها، ولذلك يقول: «والفقيه قد يفعل شيئا على العادة وإذا قيل له: هذا من الدين؟ لم يمكنه أن يقول ذلك؛ ولهذا قال بعض السلف: لا تنظر إلى عمل الفقيه ولكن سله يصدقك»[2].

ويُخَرِّج على هذا المفهوم حتى بعض أفعال الصحابة التي تبدو فيها مخالفة لما عليه النص صراحة فيقول في تعليقه على موقف لأحد الصحابة: «ولا يجوز أن يقال: فزيد بن أرقم قد فعل هذا؛ لأنه لم يقل: إن هذا حلال بل يجوز أن يكون فعله جريا على العادة من غير تأمل فيه، ولا نظر ولا اعتقاد. ولهذا قال بعض السلف: أضعف العلم الرواية؛ يعني أن يقول: رأيت فلاناً يفعل كذا، ولعله قد فعله ساهياً، وقال إياس بن معاوية: لا تنظر إلى عمل الفقيه ولكن سله يصدقك. ولهذا لم يذكر عنه أنه أصر على ذلك بعد إنكار عائشة. وكثيراً ما قد يفعل الرجل النبيل الشيء مع ذهوله عما في ضمنه من مفسدة، فإذا نبه انتبه، وإذا كان الفعل محتملاً لهذا، ولما هو أكثر منه لم يجز أن ينسب لأجله اعتقاد حل هذا إلى زيد بن أرقم رضي الله عنه»[3].

كل ما سبق من تقريرات ابن تيمية هي في تحديد العلاقة الحقيقة بين الفقيه والنص الشرعي.

(٤)
استقراء النص والإطار الزماني والمكاني

استحضار الفقيه لتاريخ التشريع (في سياقه الزماني والمكاني) أثناء بحثه الفقهي يفتحه على بُعد عميق في تحقيق القول الفقهي.

ربما يكون التاريخ أداة يُمكن أن يستخدمها من يريد أن يَشُلَّ فاعلية الفقه باعتباره تاريخاً، ويمكن أن يستخدمها من يريد أن يُنضج الفقه ويُراعي سياقات المسائل ودواعي نشأتها وظروف القول بها، ليكون أكثر تفهماً لطبيعة تلك الأقوال وحقائقها.

التاريخ يحمل معه البعد الزماني والمكاني، وكثيراً ما يؤثر هذان البعدان في فهم النص الشرعي، وفهم الأقوال التي قيلت في تطبيقه وتفعيله.

---

(١) المصدر السابق (٣٥: ١٧٥).

(٢) ابن تيمية، الرد على البكري (٢: ٥٩٥ ـ ٥٩٦).

(٣) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى (٦: ٤٨).

كان البعد التاريخي أحد الأبعاد التي استعملها ابن تيمية في تأييد قوله، فقد وظّفه في مسألة الطلاق الثلاث، ومسألة الحلف بالطلاق.

ففي مسألة الطلاق الثلاث، استخدم البُعد الزماني والمكاني وقارن بين البيئة التي نزل فيها الوحي وتحولات البيئة التي صدر فيها اجتهاد عمر بن الخطاب بإنفاذ الطلاق الثلاث، ليُحلل من خلال ذلك موقفه، وأنه حكم مرتبط بظرف تاريخي معين، لا يلزم أن يبقى هذا الحكم بشكل دائم في كل الظروف الأخرى، فلأن نكاح التحليل لم يشتهر في وقت عمر فإنه ذهب إلى الإلزام بالثلاث، لكن الواقع بعد عمر قد تغيّر فانتشر في الناس نكاح التحليل الأمر الذي قد يؤدي بهم إلى فساد أعظم، مما يستوجب الرجوع إلى الأصل في هذا الموضوع وهو عدم الإلزام بهذا النوع من الطلاق، يقول في ذلك:

«ونكاح التحليل لم يكن ظاهراً على عهد رسولِ الله ﷺ وخلفائه، ولم يُنقَل قَطُّ أنّ امرأةً بعد الطلقة الثالثة أعيدت إلى زوجها بنكاحِ تحليلٍ على عهد النبي ﷺ وعهد خلفائه، بل لعنَ النبي ﷺ المحلِّل والمحلَّل له، ولعَنَ آكلَ الربا ومُوكِلَه وكاتبَه وشاهدَه. ولم يذكر في التحليل الشهود ولا الزوجة ولا الولي، لأنّ التحليل الذي كان يُفعَل كان مكتوماً، يَقصِده المحلِّل ويتواطأ عليه هو والمطلِّقُ والمرأةُ ووليُّها، لا يُعلَم قَصدُهم، ولو عُلِمَ لم يَرْضَ أن يُزوِّجَه، فإنه من أعظم المستقبحات والمستنكرات عند الناس.

فلما لم يكن على عهدِ عمرَ تحليلٌ، ورأى أنّ في إنفاذِ الثلاث زجراً لهم عن المحرَّم، فَعَلَ ذلك باجتهادِه رضي الله عنه. أما إذا كان الفاعل لا يستحق العقوبة، وإنفاذُ الثلاث يُفضِي إلى وقوع التحليل المحرَّم بالنصّ والإجماع ـ إجماع الصحابة ـ والاعتبار، وغير ذلك من المفاسد، لم يَجُزْ أن تزالَ مفسدة بمفاسدَ أغلظَ منها، بل جَعْلُ الثلاثِ واحدةً في مثل هذه الحال ـ كما كان على عهد النبي ﷺ وأبي بكر ـ أولى»[1].

بل ابن تيمية تتبع التطور التاريخي للمسائل التي نشأت بعد دخول نكاح التحليل، حيث يقول: «وكان مما أحدث أولاً (نكاح التحليل). ورأى طائفة من العلماء أن فاعله يثاب؛ لما رأى في ذلك من إزالة تلك المفاسد بإعادة المرأة إلى زوجها وكان هذا حيلة في جميع الصور لرفع وقوع الطلاق. ثم أحدث في (الأيمان) حيل أخرى. فأحدث أولاً الاحتيال في لفظ اليمين ثم أحدث الاحتيال بخلع اليمين؛ ثم أحدث الاحتيال بدور الطلاق ثم أحدث الاحتيال بطلب إفساد النكاح»[2].

---

(١) ابن تيمية، جامع المسائل (١ : ٣٦٣).

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣٣ : ٣٩).

والأمر نفسه في مسألة الحلف بالطلاق، حيث ساعده استحضار البعد التاريخي للمسألة في تحليل تطورها، وحضورها في وقت دون وقت، فالمسألة بداية لم تكن قد حدثت في وقت الصحابة، وهذا عامل يُفسر به لماذا غابت أقوال الصحابة في هذا الموضوع؟

فالمسألة اشتهر القول فيها في زمن التابعين لما أحدث الحجاج بن يوسف تحليف الناس بأيمان البيعة، يقول في ذلك: «ولم يكونوا يحلفون بالطلاق؛ ولهذا لم ينقل عن الصحابة نقل خاص في الحلف؛ وإنما نقل عنهم الكلام في إيقاع الطلاق؛ لا في الحلف به.

والفرق ظاهر بين الطلاق وبين الحلف به كما يعرف الفرق بين النذر وبين الحلف بالنذر. . .

وكذلك قال كثير من التابعين في هذا كله لما أحدث الحجاج بن يوسف تحليف الناس بأيمان البيعة وهو التحليف بالطلاق، والعتاق، والتحليف باسم الله، وصدقة المال.

وقيل: كان فيها التحليف بالحج؛ تكلم حينئذ التابعون ومن بعدهم في هذه الأيمان وتكلموا في بعضها على ذلك.

فمنهم من قال: إذا حنث بها لزمه ما التزمه. ومنهم من قال: لا يلزمه إلا الطلاق والعتاق. ومنهم من قال: بل هذا جنس إيمان أهل الشرك؛ لا يلزم بها شيء. ومنهم من قال: بل هي من أيمان المسلمين يلزم فيها ما يلزم في سائر أيمان المسلمين. واتبع هؤلاء ما نقل في هذا الجنس عن الصحابة وما دل عليه الكتاب والسُّنَّة كما بسط في موضع آخر»[1].

---

(١) المصدر السابق (٣٣: ٣٦).

المدخل الثاني

البناء المقاصدي (معقولية الشريعة)

حصيلة النظر السابق في استقراء نص الشريعة هو أن يكتشف الفقيه روح الشريعة في هذه المسألة التي يبحثها، فمجرد الوقوف على نص الشريعة وحده لا يكفي عند ابن تيمية، فلا بد بعد الوقوف على النص من «فهم مراد الشارع؛ فإن الاستدلال بكلام الشارع يتوقف على أن يعرف ثبوت اللفظ عنه وعلى أن يعرف مراده باللفظ»[١].

ولذلك فإن مهمة الفقيه الحقيقي عند ابن تيمية هي في استخراجه لروح الشريعة وليس الوقوف على ظواهرها حيث يرى أن «خاصة الفقه.. هو معرفة حكمة الشريعة ومقاصدها ومحاسنها»[٢].

يلخص ابن تيمية أثر المقاصد في وصول الفقيه إلى الاختيار الأليق بالشريعة فيقول: «وأحق الناس بالحق من علق الأحكام بالمعاني التي علقها بها الشارع»[٣].

ولأن «العلم بصحيح القياس وفاسده من أجلّ العلوم» فمن خلاله يمكن أن نُفعِّل الشريعة على أرض الواقع فإن هذه المهمة الجليلة في نظره لا يستطيع القيام بها إلا من تمكن في النظر المقاصدي، حيث يقول تعقيباً على عبارته السابقة في القياس: «وإنما يعرف ذلك من كان خبيراً بأسرار الشرع ومقاصده، وما اشتملت عليه من المحاسن التي تفوق التعداد»[٤].

إن أهمية النظر المقاصدي في الخطاب الفقهي عند ابن تيمية تتجاوز مسألة الترجيح والاختيار لتنتقل إلى فقه الخطاب الفقهي والتي تمثل فلسفة التشريع وهي: حالة إقناع الناس بمعقولية أحكام الشريعة التي تُظهر حِكَمها ومقاصدها، ولذلك يقول: «وإنما ننبه على عِظَم المصلحة في ذلك بياناً لحكمة الشرع؛ لأن القلوب

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٩ : ٢٨٦).

(٢) المصدر السابق (١١ : ٣٥٤).

(٣) المصدر السابق (٢٢ : ٣٣١).

(٤) المصدر السابق (٢٠ : ٥٨٣).

إلى ما فهمت حكمته أسرع انقياداً، والنفوس إلى ما تطَّلع على مصلحته أعطش أكباداً»[(١)].

(١)
المقاصد في تحرير مسألة الطلاق

إن من أبرز المداخل التي كثيراً ما فعَّلها مناقشة مسألة الطلاق التي امتحن فيها = مدخل المقاصد، فنجده يفتتح ترجيحه لرأيه بإبراز هذا البُعد فيقول: «هذا كلُّه ما يُبيِّن أن القول بأنَّ طلاقَ البدعةِ لا يَقَع هو أرجحُ القولين، وعليه يَدُلُّ الكتاب والسُّنَّة، وهو الموافقُ لمقاصدِ الشرع، وهو الذي يَسُدُّ بابَ الضِّرار والمخادعة والمكر، الذي أراده الله بأمْرِه بطلاق السُّنَّة، وبقَصرِه الطلاقَ على ثلاثٍ، وإلّا فإذا قيل بوقوع طلاقِ البدعة كان الضرر الذي كان في الجاهلية من هذا الوجه باقياً. فإذا قيل: إنّ الطلاقَ بعد الطهر لازمٌ أمكنَها حينئذٍ أن تكتمَ الحملَ إذا كانت زاهدةً في الرجل لئلا يرتجعها، وأن تكتمَ الحيضَ وتَدَّعي الحملَ إذا كانت راغبةً في الرجل ليرتجعها»[(٢)].

ولأهمية استحضاره لهذا المعنى فهو يختتم رسالته في الطلاق بالإشارة إلى ذات البعد المقاصدي فيقول: «ثمَّ من كان أَبْصَرَ وأخبرَ بحكمة الربِّ ورحمتِه ومحاسنِ الإسلام تبيَّنَ له أنّ الربَّ لم يجعل لها طريقاً إلى أن تُضارّ الرجل، حتى تُوقِعَه في طلاقٍ أو تمنعَه من رجعةٍ، إلّا إذا كان حكم الله ورسوله خَفِيّاً عليه، فيُؤتَى من عدمِ علمِه، لا مِن نقصٍ في حكمِ الله ورسوله»[(٣)].

هذا من جهة استحضاره لهذا المعنى، فماذا من جهة تفعيله له في مسألة الطلاق التي يتباحث فيها.

يمكن الوقوف على تفعيله ذلك من خلال نصه التالي:

«أصل مقصود الشارع أن لا يقع الطلاق إلّا للحاجة، والحاجة تندفع بثلاثٍ متفرقة، كل واحدة بعد رجعة أو عقدٍ، فما زاد على هذا فلا حاجةَ إليه فلا يشرع، فإنه إذا فرق الثلاثة عليها في ثلاثة أطهارٍ لم تكن به حاجة إلى الثانية والثالثة، فإن مقصوده من الطلاق يحصل بالأولى، كما أنه لا حاجة به إلى الثلاث»[(٤)].

ثم يورد اعتراضاً على تحديده لهذا المقصود ويجيب عليه فيقول: «فإن قيل: قد

---

(١) ابن تيمية، الصارم المسلول (٣: ٩٠٥).

(٢) ابن تيمية، جامع المسائل (١: ٢٦٤).

(٣) المصدر السابق (١: ٢٦٥).

(٤) المصدر السابق (١: ٣٤٣).

يكون مقصوده رفع نفقتها، فيطلقها ثلاثاً لئلَّا تجب لها نفقة، ولا يجب أيضاً سُكنى عند فقهاء الحديث.

قيل: هذا يمكنه عند من يوجب للمبتوتة النفقة والسكنى بأن يطلقها طلقة بائنة، كما هو مذهب أبي حنيفة، وهذا رواية عن أحمد، وإن لم يقل بوجوب النفقة للمبتوتة، لكن عنده له أن يبتَّها بواحدة، فتسقط النفقة بإسقاط رجعته. وأما على قول الباقين فيقولون: نفقتها في الرجعة حقٌّ لها، فليس له أن يُسقِطه إلّا برضاها، فإذا رضيت أن يختلعها سقطت النفقة، وإذا كانت هي تريد أن يُنفِق عليها ويتمكن من ارتجاعها لم يكن له إسقاطُ ذلك. ونفقة العدَّة أمر هيِّن، ليس له لأجلها أن يُوقع نفسَه في الثلاث التي يحصل بها ضرر عظيم، كما أنه ليس لأجلها أن يعجل طلاقها في الحيض بالكتاب والسُّنَّة والإجماع، فعُلِمَ أن تسويغ تغيير الطلاق الشرعي لأجل إسقاط النفقة من المناسبات التي يشهد لها الشرع بالإبطال والإهدار...»[1].

ثم يبين ما يترتب على تحديد مقصود الشارع في هذه المسألة فيقول:

«وإذا عُرِف أن هذا مقصود الشارع فالطلاق المسمَّى الشرعي لا يترتَّبُ عليه مفسدة راجحة، بخلاف غيرِه من أنواع الطلاق البدعي المنهي عنه، فإن فيه من المفسدة الراجحة ما أوجبَ أن الله ينهى عنه. والفساد الحاصل في الطلاق والتحليل وخلع اليمين وغير ذلك إنما هو لخروجهم عن طاعة الله ورسوله فيما شرع لهم من الطلاق، فلما فعلوا ما نُهُوا عنه أوجبَ ذلك لهم ضرراً في دينهم أو دنياهم، فإنهم إن لم يخالفوا أمراً آخر حصل لهم ضرَرٌ في دنياهم بمفارقة الأهل وخراب البيت وتشتيت الشَّمْل وتفرق الأولاد، وبالمطالبة بالصدقات المتأخرة وفرض النفقات، وغير ذلك من أنواع الشرور الحاصلة بالطلاق في الدنيا، وإن دخلوا فيما نُهُوا عنه من تحليل وغيره حصل لهم ضررٌ في دينهم مع الضرر في الدنيا أيضاً، بالعار بدخولهم فيما نُهُوا عنه من الطلاق البدعي، يوجب لهم الضرر والشر لا محالةَ، فإذا أوقعوه فقيل إنه يقع حَصَلَ هذا الضررُ، فإن الضرر لم ينشا من إيقاع لا وقوعَ معه، وإنما نشأ من إيقاع معهُ وقوع. فإذا قيل: إنه يقع، فالضرر حاصل لم يَزُل، والفساد واقعٌ لم يرتفع، ولم يكن في النهي ما يرفع الفسادَ ويُصلحُ العباد، بل كان أن لا يُنْهَوا عنه ويحرم عليهم أقل لضررهم، فإن الضرر حاصل بوقوعه إذا أوقعوه، لكن إذا كان محرماً زاد الضرر بالإثم، فيبقون آثمين مضرورين، وفساد النهي عنه حاصل مع أن المنهيَّ عنه من باب العقود، والكلام الذي يقبل الصحة والفساد ليس من باب الأفعال والتأثيرات التي لا

(١) المصدر السابق (١: ٣٤٣).

يمكن رفعُ موجبها، فإن الطلاق كالنكاح والعتاق والظهار ونحو ذلك مما إذا تكلم به يقع تارةً ولا يقعُ أخرى، ليس وقوعه من لوازم إيقاعِه»[1].

ومن أجل بيان مقصود الشارع ـ وهو أن لا يقع الطلاق إلّا للحاجة ـ استطاع ابن تيمية أن يحدد اتجاه الشريعة في هذه المسائل ومن خلالها ينقد طبيعة النظرة التي حكمت تفكير الفقهاء، ويبني على هذا الأصل ما بعده فيقول:

«والطلاق منهي عنه إلّا لحاجةٍ كما قد عُرِف، فالذي يُناسِب ذلك تيسيرُ حصول النكاح وتشديد حصول الطلاق، كما قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾، فأمر بالتعاون على ما يحب، ونهى عن التعاون على ما يكره. وطائفة من الناس يعكسون الأمر، فتجدهم يشدّدون النكاح ويُصعِّبون صحتَه، فلا يوقعون ما يحبه الله إلّا بشرائط كثيرة، وكثير منها لا أصل له في الكتاب والسُّنَّة، كاشتراطِ بعضهم لفظَين معينَين، وهو الإنكاح والتزويج؛ واشتراط بعضهم أن يكون ولي المرأة عدلاً؛ واشتراط بعضهم حضورَ شاهدينِ عدلين مبرزينِ؛ واشتراط بعضهم في صحتِه الكفاءةَ في النسب والدين واليسار والصناعة والحرّية؛ واشتراط بعضهم أن يكون القبول عقب التلفظ بالإيجاب. وهذه الشروط ونحوها لا أصل لها، بل الأصول والنصوص تدلُّ على بطلان اشتراطها.

ثمَّ إن طائفةً من الناس يشدِّدون في انعقاده، ويُعيدون اللفظ على العاميّ مرتين أو ثلاثاً، ويزيدون على ما ذكره الفقهاء أموراً من جنس الوسواس الذي يزيدونه في نيات العبادات. ثم الطلاق الذي يبغضه الله لغير حاجة تجدهم سِراعاً إلى وقوعِه، فيُوقِعونَه على المكرَه والسكران والحالف الحانث الناسي والجاهل وغير هؤلاء»[2].

ويكرر هذا المعنى في موطن آخر فيقول: «هذا مع أن الشارع يُضَيق إيقاعَه، فنهى عن إيقاعه في الحيض وفي طهرٍ أصابها فيه، وعن إيقاع الثلاث جملةً، بل أمر أن لا يطلق إلّا واحدةً في طهرٍ لم يُصِبْها فيه، ولا يُردِفَها بطلاقٍ حتى تقضي العدة إن لم يكن له غرض في رجعتها. وهذا من الشارع تضييق لوقوعه.

والنكاح يُشرَع وقتَ حيضِ المرأة ونفاسِها وصومِها واعتكافِها وصوم الرجلِ واعتكافِه، وإن كان الوطء متعذراً، ويُشرَع في الأوقات الفاضلة. فالواجب منعُ وقوع ما يُبغِضه الله إلّا حيث يكون في وقوعه مصلحة راجحة، وتيسيرُ وقوع ما يحبه الله إلّا إذا كان في وقوعه مفسدة راجحة، وحيث لا تكون مصلحة وقوعِه راجحةً فالأصول

---

(١) المصدر السابق (١: ٣٤٤ ـ ٣٤٥).

(٢) المصدر السابق (١: ٣٤٨).

تقتضي أنه لا يقع، لأن الشارع لا يُوقع إلّا ما تكون مصلحته محضة أو راجحةً، وما كان مفسدتُه محضةً أو راجحةً فإنه يَرفعُه ولا يُوقِعه»[1].

(٢)
من تحقيق المناط إلى تحقيق المقاصد

حتى يتمكن ابن تيمية من الوصول إلى تفعيل مقصود الشريعة على الوجه الذي يليق به، فإنه يشتغل بتحقيق المناط المناسب الذي يوصل إلى تحقيق مقصود الشارع، حيث يُشكِّل (تحقيق المناط) ودقة تنزيل الحكم الشرعي على الوقائع والفروع تحدياً كبيراً قد يغفل عنه كثير من المشتغلين بالفقه خاصة في النوازل والمستجدات.

فحيث لا يختلف الفقهاء في أن المقصود من إزالة النجاسة هو تحصيل الطهارة[2]، إلا أنهم اختلفوا في كيفية تحديد هذا المقصود.

ففي هذا الباب يذهب عدد من الفقهاء إلى:

أنه لا تجوز إزالة النجاسة إلا بالماء.

وأن الأرض المتنجسة لا تطهر بالشمس أو الريح.

وأن النجاسة إذا تحولت إلى ملح أو رماد أو غيرها من الطيبات فإنها لا تطهر بهذه الاستحالة.

وأن الأجسام الصقيلة كالسكاكين والسيوف إذا أصابتها نجاسة فإنها لا تطهر بمجرد المسح.

وأن ما يصيب أسفل الحذاء أو الخف من النجاسة لا يطهر إلا بالغسل.

وأن ذيل المرأة المتنجس يجب غسله.

إلا أن لابن تيمية رؤية مخالفة في كل تلك الأحكام السابق والتي في مجملها تُمثل رؤية المذهب الحنبلي الذي ينتسب إليه ابن تيمية، ويوافقهم عليها غيرهم من المذاهب.

انطلق ابن تيمية في تحقيق مناط المسألة باستحضار المقصد الشرعي بتحصيل الطهارة، فحقق البحث على هذا النحو وهو: أن الحكم معلق بالنجاسة وليس بشيء آخر، فمتى زالت بأي مزيل فلا إشكال في ذلك، ولذلك يقول: يقول: «والراجح. . .

---

(١) المصدر السابق (١: ٣٤٩).

(٢) يمكن الرجوع في مواطن هذه المسائل من كتب المذاهب أو كتب ابن تيمية إلى كتاب: اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية الفقهية، مجموعة رسائل جامعية (٢: ٧ ـ ٩٠).

أن النجاسة متى ما زالت بأي وجه كان زال حكمها، فإن الحكم إذا ثبت بعلة زال بزوالها»[1].

وبناءً على تحديد هذا المناط الذي من خلاله يتم تحقيق مقصود الشريعة بوجه أكمل: فإنه لا يشترط إزالة النجاسة بالماء لأن المقصود إزالتها فمتى حصلت بالماء أو بغيره فلا حرج.

والأرض المتنجسة يمكن أن تطهر بالشمس أو الريح، فمتى زالت النجاسة بذلك فلا إشكال لأن المقصود إزالتها.

والنجاسة إلى التي تحولت إلى مادة أخرى كالرماد فقد ذهبت عينها النجسة فلا إشكال في طهارتها.

والأجسام الصقيلة المراد هو إزالة النجاسة عنها فمتى زالت بالغسل أو بالمسح فلا حرج.

وأسفل الخف والنعل متى ما زالت نجاسته بالدلك جاز ذلك فلا يشترط الغسل لأن المقصود الأزلة.

(٣)
تحقيق المناط واتساق النظر المقاصدي

عندما يُحرر الفقيه المناط الأدق والأليق بتعليق حُكم الشريعة فإن هذا يُساعد على اتساق نظر الفقيه المقاصدي في الأحكام وعدم اضطرابها، وفي حال غاب ذلك ربما ستبدو كثير من الأحكام التي يُصدرها الفقيه غير مفهومه، فهو قد يقرر أحكاما متباينة في التفريق بين ما ظاهره التماثل وجمع ما ظاهره الاختلاف.

نحاول من خلال واحدة من التطبيقات المقاصدية عند ابن تيمية أن نكشف عن أثر تحرير مناط الحكم في تحقيق اتساق النظر المقاصدي عند الفقيه من عدم اتساقه.

وسيكون مجال التطبيق لهذه الفكرة على باب آخر وهو (مفطرات الصوم) وسنقارن بين الرؤية التي يُقدمها ابن تيمية في هذا الباب والرؤية التي يقدمها الحنابلة[2].

ولسنا بصدد محاكمة رؤية ابن تيمية واختبار مدى صحتها، إنما البحث في مركزية تحقيق المناط في الوصول للمقصد، واعتبار هذا التحقيق موجّهاً للرؤية الفقهية وضابطاً لاتساقها.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢١: ٤٧٥).

(٢) يمكن الرجوع في مواطن هذه المسائل من كتب الحنابلة وابن تيمية في كتاب: اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية الفقهية، مجموعة رسائل جامعية (٤: ١٤٣ ـ ٢٠٦).

فبداية يُقسم ابن تيمية المفطرات إلى قسمين:

قسم يدخل الجسم، وقسم يخرج من الجسم.

أ ـ ما يدخل الجسد لأجل التقوية والنمو مثل الأكل والشرب، أو ما يدخل الجسد لمداواة الجراحة التي تصل لجوف الإنسان أو الشجة التي في رأس وتصل للدماغ، والحقن والكحل والبخور والقطرة يجعل ابن تيمية أن المناط الأقرب لتحقيق مقصود الشريعة الذي تُعلق عليه أحكام هذا القسم هو (التغذية وما في حكمها). يقول في ذلك: «دخول الماء إلى الفم وحده لا يفطر، فليس هو مفطراً ولا جزءا من المفطر لعدم تأثيره بل هو طريق إلى الفطر، وليس كذلك الكحل والحقنة ومداواة الجائفة والمأمومة. فإن الكحل لا يغذي ألبتة ولا يدخل أحد كحلاً إلى جوفه لا من أنفه ولا فمه.

ولذلك يحكم على جميع تلك الصور بأنها لا تُفطر، وكذلك الحقنة لا تغذي بل تستفرغ ما في البدن كما لو شم شيئا من المسهلَات أو فزع فزعا أوجب استطلاق جوفه وهي لا تصل إلى المعدة، والدواء الذي يصل إلى المعدة في مداواة الجائفة والمأمومة لا يشبه ما يصل إليها من غذائه والله سبحانه قال: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ وقال ﷺ: «**الصوم جنة**» وقال: «**إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم فضيقوا مجاريه بالجوع بالصوم**». فالصائم نُهي عن الأكل والشرب لأن ذلك سبب التقوي. فترك الأكل والشرب الذي يولد الدم الكثير الذي يجري فيه الشيطان إنما يتولد من الغذاء لا عن حقنة ولا كحل ولا ما يقطر في الذكر ولا ما يداوي به المأمومة والجائفة وهو متولد عما استنشق من الماء لأن الماء مما يتولد منه الدم فكان المنع منه من تمام الصوم. فإذا كانت هذه المعاني وغيرها موجودة في الأصل الثابت بالنص والإجماع، فدعواهم أن الشارع علق الحكم بما ذكروه من الأوصاف معارض بهذه الأوصاف والمعارضة تبطل كل نوع من الأقيسة إن لم يتبين أن الوصف الذي ادعوه هو العلة دون هذا»[(١)].

ب ـ وما يخرج من الجسد مما يتقوى الجسد بوجوده مثل: الإنزال بالجماع أو الاستمناء، إخراج القيء عمداً، والحيض، والحجامة، فهذه فيها خروج لما يتغذى به الجسم في حال صومه، فالحيض والحجامة هي خروج للدم الذي يتقوى به الجسد، وكذلك المني فهو مستحيل من المعدة عن الدم، وإخراج القيء عمداً هو أيضاً إخراج لما يتغذى به الجسد من الطعام والشراب المستحيل من المعدة، يقول في ذلك: «وإذا

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٥: ٢٤٤ ـ ٢٤٦).

كان كذلك فالصائم قد نهي عن أخذ ما يقويه ويغذيه من الطعام والشراب فينهى عن إخراج ما يضعفه ويخرج مادته التي بها يتغذى»[1].

وقد أورد مجموعة من الاعتراضات التي ترد على هذا المناط الذي ذكره وأجاب عنها بعدة أجوبة، وليس المقصود تحرير هذا المناط ـ كما سبق ـ وإنما ذكر أثر تحريره على اطراد رؤية الفقيه المقاصدية.

هذا فيما يتعلق برؤية ابن تيمية واختياراته، أما رؤية الحنابلة فهي مبنية على تعليق مناط الحكم بدخول أي شيء للجسد، ولذلك فالأصل عندهم أن كل ما يدخل للجسد مفطر حتى لو لم يكن مغذي مغذياً، فهم يحكمون بالفطر في كل من المسائل التالية:

- يُفطر المرء بأي شيء يدخل في الجسد للجراحة سواء كان سائلاً أم يابساً.
- الفطر بالكحل إذا وجد طعمه في حلقه.
- ويفطر بالحقنة مطلقاً سواء كانت مغذية أو ليست كذلك.
- ويفطر بابتلاع الحصاة والمواد الصلبة التي تميع في الجسد ولا تغذيه.

وهم مع ذلك لم يطَّردوا فلم يحكموا بالفطر في حال التقطير في الإحليل (الذَّكَر)، فهو عندهم ليس مفطراً، وهو الأمر الذي يتفق معهم فيه ابن تيمية، لكن هذا لا يعني أنه يوافقهم في منهج النظر في الموضوع، فربما تتفق الآراء ولكن المآخذ مختلفة كما في هذا المثال.

وأما ما يخرج من الجسد فمجمل رؤيتهم يحكمها الوقوف على ظاهر النصوص في هذا الباب دون تفعيل مناط معين، فقد حكموا بالفطر فيما ورد فيه النص، مثل الحيض، والقيء عمداً، والحجامة.

والذي يكشف عن الرؤية الظاهرية في التعامل مع هذا النوع من المفطرات هو تعاملهم مع الحجامة، وهو مثال شديد الأهمية لأنه يكشف عن حجم الفرق بين طريقة التفقه التي اعتمد عليها الحنابلة في التعامل مع الحجامة وطريقة ابن تيمية، وتكمن أهمية هذا المثال في أن ابن تيمية والحنابلة يتفقان في أن الحجامة مفطرة، وكلاهما يحتج بذات الحديث في المسألة، وهو حديث: «أفطر الحاجم والمحجوم»، لكن الحنابلة تعاملوا مع النص بناءً على ظاهره، وابن تيمية تعامل معه بناء على مقصوده، ويظهر هذا من خلال التطبيقات التالية:

- المذهب الحنبلي حكم بفطر الحاجم حتى لو لم يمتص من أنبوب المحجمة بناء على ظاهر الحديث، وابن تيمية يقول: إن التفطير بالحجامة مناطه وهو عدم دخول الدم للجسد، فإذا لم يمتص من الآلة فلا معنى لتفطيره بها.

---

(١) المصدر السابق (٢٥: ٢٥١).

- المذهب الحنبلي حكم بفطر المحجوم حتى لو لم يخرج الدم منه بناءً على ظاهر الحديث، وابن تيمية يرى أن مناط التفطير بالحجامة هو خروج الدم الذي يتغذى به الجسد فيؤدي إلى ضعف ما يستغني به عن الطعام، فإذا لم يخرج الدم فلا معنى لتفطيره به، وهذا الأقرب لمقصد الشريعة.
- المذهب الحنبلي لم يحكم بفطر من يفصد/يشق عِرقاً من عروقه ويسيل الدم دون امتصاص، لأن الحديث ورد فقط في الحجامة، مع أن خروج الدم حاصل من كليهما، وابن تيمية ذهب إلى التفطير بذلك لتحقق المناط الأقرب لمقصود الشريعة وهو إضعاف الجسد بخروج الدم منه وهذا قد تحقق بالفصد.
- المذهب الحنبلي لم يحكم بفطر المشروط والذي يشق الجلد ليخرج منه الدم، لأن الحديث في الحجامة فقط، وابن تيمية ذهب إلى أنه يُفطر لتحقق المناط السابق.
- الحنابلة لم يحكموا بفطر من استرعف (وهو إخراج الدم من الأنف) فخرج منه الدم عمداً، وابن تيمية حكم بفطره لتحقق المناط السابق فيه.

ويمكن أن نرتب الموضوع بصورة أخرى فنقول:

إن البحث في مفطرات الصيام على مستويين:

١ ـ تنقيح المناط: بمعنى ضبط المعنى الذي يتحقق به التفطير! وهو (ما في معنى الأكل والشرب) كما يعبّر الفقهاء.. وهنا تتداخل الأوصاف وتحتاج إلى تنقيح وفلترة!

وفي هذا المستوى ذهب ابن تيمية إلى أن المعنى المُفطِّر: هو المُغذّي.

٢ ـ تحقيق المناط: وهنا نبحث متى يتحقق التفطير بما سبق أن حددنا بعد التنقيح بكونه مفطرا!

وفي هذا المستوى ذهب ابن تيمية إلى أن التفطير يتحقق بوصول المفطر إلى الجوف داخل الجسد أو ما في حكمه = وهي المعدة التي هي مكان الاستفادة البدنية من المفطرات المغذية.. وما في حكمها كأن تصل المفطرات إلى الدم مباشرة عبر الحقن والإبر المغذية.

أما افتراق ابن تيمية عن رؤية الحنابلة ففي موضعين:

١ ـ في التنقيح: فهم لا يفرقون بين المغذّي وغير المغّذي؛ فكلها تفطّر عندهم.

٢ ـ في التحقيق: وهو ضابط الجوف الذي يحصل التفطير عنده! وهو مجرد دخوله للفم أو الحلق ونحوه؛ يحصل عنده الفطر.

(٤)

النص بين الظاهر والمقصد

العلاقة بين لفظ النص ومقصوده علاقة تُمثل واحدة من العلاقات الشديدة الحساسية في النظر الفقهي، وفي تباين الرؤى في إنتاج الأحكام الفقهية، فهناك من يغلب جانب ظاهر النص، وهناك من يغلب جانب مقصود النص وتعليله في فهم دلالته، وهما مسلكان من مسالك النظر والتعامل مع النصوص منذ زمن الصحابة، وقد أقرهما النبي عليه الصلاة والسلام على ذلك، يذكر ابن تيمية قصة فهم الصحابة لحديث الصلاة في بني قريضة مستدلاً به على إقرار النبي لهذا الجنس من الاجتهاد فيقول:

«وقد أخرجا في الصحيحين عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال لأصحابه عامَ الخندق: «**لا يُصلِّينَّ أحدٌ العصرَ إلّا في بني قريظةَ**»، فأدركتْهم العصرُ في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلِّي إلّا في بني قريظةَ، فصَلّوا بعد الغروب، وقال آخرون: لم يُرِد منّا توقيتَ الصلاة، فصلَّوا في الطريق. فبلغ ذلك النبيَّ ﷺ، فلم يَعِبْ على واحدةٍ من الطائفتين. فقد أقرَّهم النبي ﷺ على اجتهادهم في حياتِه، فبعدَ وفاتِه أولى وأحرى. والحمد لله وحدَه»[١].

وقد جرى الفقهاء والأصوليون على هذا المسلك وأعملوا التعليل في فهم النص على اختلاف درجاتهم ومسالكهم، وهم في مقابل هذا الإعمال للتعليل في فهم النص، يتفقون على: «أن العلة المستنبطة إذا عادت على النص بالإبطال فلا يعتبر بها»[٢]، إلا أن هذا الاتفاق المجمل لا يعني أن التطبيق خال من التعقيد والاختلاف، الأمر الذي يؤكد أهمية تحليل هذا الموضوع.

ويمكن إدراك هذا الاختلاف في طبيعة تطبيق العلماء لعلاقة النص بالمقصود، من خلال تحليل حديثين لهما علاقة ببعض المسائل الفقهية، ونقارن كيف تم التعامل معهما من قِبل بعض المذاهب من جهة الموازنة بين لفظ النص ومقصوده، ثم نوازن ذلك بتعامل ابن تيمية معها.

المسألة الأولى: دفع القيمة في الزكاة:

في الزكاة حدد النص مجموعة من الأصناف التي تخرج في كل صنف من الأموال الزكوية، ففي حديث أنس رضي الله عنه: أن أبا بكر رضي الله عنه، كتب له فريضة الصدقة التي أمر الله

---

(١) ابن تيمية، جامع المسائل (٥: ٢٧٩).

(٢) الزركشي، البحر المحيط (٥: ١٥٢)، الغزالي، المنخول (٢٠١)، وانظر: أثر تعليل النص على دلالته، أيمن صالح، (١٨٧ ـ ٢١٠).

رسوله بها: «فإذا بلغت خمساً وعشرين ففيها بنت مخاض إلى أن تبلغ خمساً وثلاثين، فإن لم يكن فيها بنت مخاض ففيها ابن لبون ذكر»[1].

وفي زكاة الفطر قال ابن عمر: «فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير على العبد والحر، والذكر والأنثى، والصغير والكبير من المسلمين، وأمر بِها أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة»[2].

أمام هذا التحديد اختلف الفقهاء[3] هل يجوز إخراج القيمة بدلا من العين المنصوصة، فذهب الجمهور من الفقهاء (مالك والشافعي وأحمد) إلى الأخذ بظاهر النص والتزموا بإخراج الأصناف المنصوصة في الحديث.

بينما ذهب أبو حنيفة إلى جواز إخراج القيمة، بناء على أن المقصود هو سد حاجة الفقير وعلى هذا فيجوز إخراج العين المنصوصة أو إخراج القيمة التي تساوي هذه العين لأنها تحقق المقصود.

ولم يوافق الجمهور على هذا التعليل لأبي حنيفة، وناقشوه في ذلك، وفي ذلك يقول الآمدي: «ومن جملة التأويلات البعيدة ما يقوله أصحاب أبي حنيفة... ولا يخفى أنه يلزم من تأويل ذلك بالحمل على وجوب مقدار قيمة الشاة بناء على أن المقصود إنما هو دفع حاجات الفقراء وسد خلاتهم جواز دفع القيمة وفيه رفع الحكم وهو وجوب الشاة بما استنبط منه من العلة وهي دفع حاجات الفقراء واستنباط العلة من الحكم إذا كانت موجبة لرفعه كانت باطلة»[4].

فالآمدي هنا يرد على تفسير الحنفية بناء على أنه استنباط يعود على النص بالإبطال.

هذا هو تعليل أبي حنيفة، وهذا رد بعض العلماء على تعليله.

لننتقل إلى مسألة أخرى ونقارن موقف المذاهب منها بناءً على موقفهم السابق، وهي:

المسألة الثانية: سفر المرأة بدون محرم:

جاء النص بتحريم سفر المرأة بدون محرم، كما في حديث النبي عليه الصلاة والسلام الذي يقول فيه: «**لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تسافر مسيرة يوم إلا ومعها ذو محرم**»[5].

---

(١) رواه أبوداود (١٥٦٧)، والنسائي (١٥: ١٩).

(٢) رواه البخاري (١٥٦٧)، ومسلم (٩٨٤).

(٣) انظر في مراجع الخلاف الفقهي: اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية الفقهية (مجموعة رسائل جامعية) (٣: ٥٣١).

(٤) الآمدي، الإحكام (٣: ٦٣).

(٥) أخرجه البخاري (٢١٥) رقم (١٠٨٨)، ومسلم (٢: ٩٧٧) رقم (١٤٤٩).

أمام هذا الحديث اختلفت المذاهب في حكم سفر المرأة بدون محرم، فذهب الحنابلة والحنفية إلى عدم جواز سفرها إلا بالمحرم أخذا بظاهر هذا الحديث، وذهب المالكية والشافعية إلى جواز سفرها بدون محرم إذا كان برفقة آمنة[1].

وقد بُني القول الثاني على تحديد المقصود من المحرم وهو الأمن والحماية، وبناء عليه إذا تحقق هذا الأمن برفقة آمنة فلا إشكال في ذلك لأن مقصود الحديث قد تحقق.

لكن الأحناف لم يرتضوا بهذا التفسير المقاصدي للنص، فذكر الشاشي الحنفي أن هذا القياس هو قياس في مقابلة النص فقال:

«وكذلك إذا قلنا: جاز حج المرأة مع المحرم فيجوز مع الأمينات كان هذا قياسا بمقابلة النص»[2].

نلاحظ من خلال المثال الأول أن ما اعتبره الأحناف من مقصد في النص الأول اعتبره الشافعية تعليلاً في مقابلة النص.

وفي المثال الثاني ما اعتبره الشافعية مقصوداً للنص اعترض عليه الأحناف بأنه تعليل في مقابلة النص.

لكن ابن تيمية كانت له رؤية مختلفة، فقد رأى أن جميع تلك الأقوال التي اعتبرت المقصود في تفسير دلالة النص هي أقوال متسقة مع مقصود النص.

فقد ذهب في المسألة الأولى إلى جواز إخراج القيمة للحاجة بدلاً من العين المنصوصة[3].

وذهب في المسألة الثانية إلى جواز سفر المرأة بدون محرم إذا تحققت لها الرفقة الآمنة في سفر الطاعة[4].

ورؤيته مبنية على تفعيل المقصد في دلالة النص، فسار برؤية واحدة مطردة في كلا المسألتين.

ولهذا النظر المقاصدي في الموازنة بين لفظ النص ومقصوده أمثلة عديدة عند ابن تيمية، يكفي الإشارة إلى بعضها:

---

(١) انظر: اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية الفقهية، (مجموعة رسائل جامعية) (٤: ٣٤٢)، غير أن مما فاته من مواطن ابن تيمية والتي نص فيها على اختياره هو كتابه: تفسير آيات أشكلت (٢: ٦٨٦) وهو من أواخر كتبه، مما يؤكد أن هذا هو اختيار ابن تيمية الأخير فله في المسألة عدة أقوال.

(٢) أصول الشاشي (١: ٣١٤).

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٥: ٥٦)، وانظر في تفصيل رأيه: اختيارات ابن تيمية الفقهية (مجموعة رسائل جامعية) (٣: ٥٣١).

(٤) ابن تيمية، تفسير آيات أشكلت (٢/٦٨٦). ابن مفلح، الفروع (٥: ٢٤٥)، وانظر في تفصيل رأيه: اختيارات ابن تيمية الفقهية (مجموعة رسائل جامعية) (٤: ٣٤٢).

أ ـ ميراث المسلم من الكافر:

عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: «**لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم**»[(١)].

هذا الحديث ظاهره عدم جواز ميراث المسلم من الكافر مطلقاً سواء كان الكافر حربياً أو ذمياً، وهو ما ذهبت إليه المذاهب الأربعة[(٢)]، لكن ابن تيمية ذهب إلى أن الحكم هو أن المسلم يرث الكافر إلا الحربي فقط فلا يرث منه، موافقاً في ذلك لعدد من العلماء[(٣)].

ومعلوم أن هذا مخالف لظاهر الحديث، لكن ابن تيمية ذهب إلى ذلك تفعيلاً للمقصود منه ـ بحسب رأيه ـ، فهو يرى أن المقصود من الميراث راجع إلى النصرة، فلأن المسلم يناصر الكافر غير الحربي استحق ميراثه، فيقول: «الاعتبار في الإرث بالمناصرة، والمانع المحاربة، ولهذا قال أكثر الفقهاء: إن الذمي لا يرث الحربي»[(٤)]. وهذا المعنى هو الذي يؤكده تلميذه ابن القيم بقوله: «فإن أهل الذمة إنما ينصرهم ويقاتل عنهم المسلمون ويفتدون أسراهم، والميراث يستحق بالنصرة فيرثهم المسلمون»[(٥)].

ب ـ مسألة وقت الرضاع الذي تثبت به المحرمية[(٦)]:

نص القرآن في ظاهره على تحديد مدة الرضاع بأنها في حولين بقول: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ﴾ [البقرة: ٢٣٣].

وجاء في الحديث عن ابن عباس: «لا رضاع إلا ما كان بالحولين»[(٧)].

وبناء على ذلك ذهبت الشافعية والحنابلة والمشهور عند الأحناف، إلى أن المعتبر الحولان.

وذهبت المالكية إلى أن هناك نصّاً يُمكن من خلاله تحديد المقصود من الرضاعة،

---

(١) البخاري (٦٣٨٣)، ومسلم (٤١١٦).

(٢) المبسوط للسرخسي (٣٠ : ٣٠)، الكافي في فقه أهل المدينة لابن عبد البر (٢ : ٣٣٢)، والمجموع للنووي (١٥ : ٢١٣)، والإنصاف للمرداوي (٧ : ٣٤٥).

(٣) انظر في تفصيل اختياره: اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية، (مجموعة رسائل جامعية) (٨ : ٢٧٩).

(٤) ابن القيم، أحكام أهل الذمة (٢ : ٤٦٥).

(٥) المصدر السابق (٢ : ٤٦٤).

(٦) انظر في مراجع المسألة في كتب المذاهب إلى: اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية الفقهية (مجموعة رسائل جامعية) (٩ : ٢١٧).

(٧) رواه الدارقطني (٤ : ١٧٤)، وصحح إسناده ابن القيم في زاد المعاد (٥ : ٥٤٤)، ورواه البيهقي في السنن الكبرى وصحح وقفه على ابن عباس (٧ : ٤٦٢)، وانظر: اختيارات ابن تيمية (مجموعة رسائل جامعية) (٩ : ٢٢٠).

وهو قول النبي عليه الصلاة والسلام: «**إنما الرضاعة من المجاعة**»[1]؛ أي: الوقت الذي لم يستغن فيه الطفل وهو ما يُعبر عنه احتياجه للرضاعة، فالحديث بيّن ارتباط الرضاعة بالمجاعة وهي حاجة الطفل، وبناء عليه قالوا: لو فُطم الطفل قبل الحولين فإن الرضاعة لا تُحرم لو رضع بعد ذلك حتى لو كان داخل الحولين.

لكن المالكية لم يَطْرُدوا هذا المقصود، فالتزموا بالحولين أو ما قارب الحولين، فإذا فطم قبل الحولين ورضع بعد ذلك ـ ولو في الحولين ـ فإن الرضاعة لا تثبت بها المحرمية، مع أن أصل المقصود ما دام أنه معلق بالمجاعة وهي حاجة الطفل فيلزم منه إثبات المحرمية حتى لو رضع بعد الحولين ما دام أنه في وقت المجاعة والحاجة لها.

من هنا جاء ابن تيمية لِيَطْرُد المسألة[2]، فاختار أن المقصود هو احتياج الطفل للرضاعة وهو (وقت المجاعة) فالرضاعة تثبت بها المحرمية سواء كانت قبل الحولين أو بعده ما دامت واقعة في وقت المجاعة؛ أي: قبل الفطام، فلو فُطم قبل الحولين ورضع فإن الرضاعة لا تثبت بها المحرمية حتى لو كانت في الحولين، وكذلك الأمر في الزيادة.

ج ـ مسألة التسعير[3]:

جاء في حديث أنس ﷺ أنه قال: غلا السعر على عهد رسول الله، فقالوا: يارسول الله! لو سعرت؟ فقال النبي عليه الصلاة والسلام: «**إن الله هو المسعر**»[4]. فذهب جمهور العلماء إلى القول بظاهر الحديث وهو تحريم تدخل الإمام في تحديد التسعير.

ذهب ابن تيمية[5] إلى أن المقصود بالتسعير هو دفع الظلم، فإذا كان دفع الظلم يتحقق بالتسعير جاز ذلك وقد يجب، وإذا كان التعسير أدى إلى ظلم حرم ذلك، وأما الحديث، فإنه فَسَّره بناء على المقصود الذي حدده بأنه يقصد به الحالة الأولى، وهي فيما إذا كان التسعير يحصل به ظلم الناس، وهذا يقتضي تأويل ظاهر النص بما يتوافق مع مقصوده.

د ـ مسألة الاحتكار:

جاء في الحديث: «**من احتكر فهو خاطئ**»[6]. والمقصود من تحريم الاحتكار هو

(١) رواه مسلم (٢: ١٠٧٨).
(٢) البعلي، الاختيارات الفقهية (٢٨٣).
(٣) أحمد موافي، تيسير الفقه الجامع للاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام (٢: ١١٠٥).
(٤) أخرجه أب وداود (العون ٩: ٣٢٠)، والترمذي (التحفة ٤: ٥٤٣).
(٥) ابن تيمية، الفتاوى (٢٨: ٧٦).
(٦) أخرجه مسلم رقم (١٦٠٥).

دفع الضرر عن الناس، وبناء على تفعيل مقصود الحديث تحددت الاختيارات في هذا الموضوع.

فبما أن المقصود هو دفع الضرر، فإن ابن تيمية يختار أنه إذا لم يكن هناك ضرر من الاحتكار فلا حرج فيه، وهذا يقتضي تأويل ظاهر الحديث بما يوافق هذا المقصود[1].

والعلماء وإن كانوا قد فهموا المقصود من الحديث، فهم قد يختلفون في حدود تفعيله، فحيث تذهب المذاهب الأربعة إلى تحديد أنواع معينة هي التي يحرم فيها الاحتكار ـ على اختلافهم في هذه الأنواع[2].

أما ابن تيمية وبناء على تفعيل هذا المقصود فيذهب إلى عدم تحديد الأنواع، فالاحتكار حرام في كل ما دعت الحاجة إليه، سواء تعلق بالأقوات أو المنافع أو غيرها[3].

(٥)

تحديد المقاصد وعراقيل التنفيذ

لا يبدو البحث المقاصدي يسيراً عندما يتعمق الباحث في نصوص الشريعة ويبحث عن مقاصدها، ولكن صعوبة هذا المسلك لا تعني التخلي عنه، وابن تيمية نفسه الذي تشرب فكره هذا الطريق تعرضت بعض محاولاته المقاصدية إلى نوع من وعورة الطريق، وهو مع ذلك لم يزل متمسكاً بذات المنهج حتى مع ما اعترضه من إشكالات، ويمكن أن نأخذ شاهداً على ذلك بتحليل واحد من الأبواب التي راعى ابن تيمية في اختياراته فيها البعد المقاصدي، لكنه لم يسلم من الإشكالات وهو يقرر هذا البعد.

هذا الباب هو: (باب عدة المرأة). فالمرأة عندما تفارق زوجها فإن عليها العدة، فلا تحل لزوج آخر حتى تنتهي عدتها؛ ولكن ما مقصود الشارع من فرضه لهذه العدة؟

المذاهب الأربعة وهي تنظر في هذا الباب لم تعيِّن لهذا الباب مقصوداً واحداً تُعلّق به أحكامه، ولذلك كان غالب خط اختياراتها يسير مع ظاهر النصوص، أما ابن تيمية فقد حدَّد لهذا الباب مقصوداً واضحاً جعل اختياراته تسير على نسق واحد، وهو أن الأصل فيه هو (العلم ببراءة الرحم)، حتى لا تختلط الأنساب بين الزوج والزوج الجديد، وبناء على تحديده هذا المقصود سارت اختياراته في هذا الباب:

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى (٢٨: ٧٥).

(٢) انظر الأقوال في ذلك: مقاصد الأحكام المالية عند ابن القيم (٣٧٢).

(٣) ابن تيمية، الطرق الحكمية (٢٤٣).

فبينما ذهبت المذاهب الأربعة إلى أن عدة المرأة التي فارقت زوجها بخلع ثلاث حيض، ذهب ابن تيمية أن المرأة التي فارقت زوجها بخلع عدتها حيضة واحدة، لأن المقصود هو استبراء الرحم وهذا يحصل بحيضة واحدة.

وبينما افترقت أقوال المذاهب في عدة الزانية والموطوءة بشبهة، فذهب الحنابلة والمالكية إلى أن عدتها ثلاث حيض، وذهب الشافعية والحنفية إلى التفريق بين الموطوء بشبهة فجعلوا عدتها كالمطلقة وأما المطلقة فلا عدة لها، اطّرد ابن تيمية في اختياره فالمقصود عنده (العلم ببراءة الرحم) فلا معنى للتفريق بين الزانية والموطوءة بشبهة فكلاهما له معنى واحد، ولا معنى كذلك لجعلها ثلاث حيض إذا كان المقصود (استبراء الرحم)، فذهب إلى أن عدتها حيضة واحدة فبها يتحقق المقصود.

وبينما ذهب الأئمة الأربعة في المشهور من مذاهبهم إلى استبراء الأمة البكر، ذهب ابن تيمية وبناء على تحديده للمقصود أنه لا يلزم استبراء البكر «لأن ظهور البراءة هنا أقوى من الاستبراء بحيضة»[1].

إلى هذا الحد يبدو البحث متسقاً مع ابن تيمية، لكن الإشكال الذي اعترضه وهو يُعمل هذا المقصود هو مسألة (عدة المطلقات) فالآية نصت على أن عدة المطلقات ثلاث حيض كما قال الله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾. وهي لم تُفرق بين الرجعية والبائنة.

فماذا عسى ابن تيمية أن يقول؟ وكيف يمكن لنظريته أن تتسق؟

ولأن المقصود عند ابن تيمية مؤثر غاية التأثير، فقد ذهب ليُفسِّر ظاهر القرآن في قوله: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ بما يتوافق مع المقصود الذي حدده في هذا الباب وهو الاستبراء، فإذا كانت (براءة الرحم) هي المقصودة فلماذا لا تكتفي المطلقة البائنة بحيضه واحدة؟

ابن تيمية رأى أن الاطراد مع مقصوده سيؤدي به إلى القول بأن المطلقة البائنة تعتد بحيضة واحدة، وهذا سيؤدي به كذلك إلى مخالفة ظاهر الآية.

لكنه ووفقاً للمقصود الذي حدده يرى أن القول بذلك وجيه، وأن الآية وفقاً لذلك يمكن أن نفهمها على أنها في المطلقة الرجعية، وبالتالي لا يكون هذا القول مخالفاً لظاهر تلك الآية، لكن الإشكال الذي سيعترض ابن تيمية أنه سيقول بقول لا يعرف له فيه سلف، وهذا ما جعل لغة ابن تيمية الجازمة في تلك الاختيارات تتردد هذه المرة في هذا الموطن، فابتدأ بالقول الذي عليه عامة العلماء وهو: أن عدة المطلقة البائنة

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣٨: ٧٠).

ثلاث حيض فقال: «فهذا هو المعروف الذي بلغنا قوله من العلماء؛ فإن كان هذا إجماعاً: فهو الحق، والأمة لا تجتمع على ضلالة» ثم رجع إلى القول الذي يتماشى مع نسقه الذي حدده في مقصود الباب فقال: «وإن كان من العلماء من قال: إن المطلقة ثلاثاً إنما عليها الاستبراء لا الاعتداد بثلاث حيض: فهذا له وجه قوي بأن يكون طول العدة في مقابلة استحقاق الرجعة وهذا هو السبب في كونها جعلت ثلاثة قروء. فمن لا رجعة عليها لا تتربص ثلاثة قروء؛ وليس في ظاهر القرآن إلا ما يوافق هذا القول؛ لا يخالفه وكذلك ليس في ظاهره إلا ما يوافق القول المعروف لا يخالفه. فأي القولين قضت السُّنَّة كان حقاً موافقاً لظاهر القرآن. والمعروف عند العلماء هو الأول».

فالأمر الذي أثار تردد ابن تيمية؛ أنه لم يجد من سبقه لهذا القول وإلا فإن الآية قابلة للتأويل على ضوء المقصود، ولذلك عقب مباشرة بمقارنة اختياره هنا والذي فيه تردد باختياره في مسألة عدة المختلعة فقال: «والمعروف عند العلماء هو الأول بخلاف المختلعة، فإن السُّنَّة مضت فيها بما ذكر وثبت ذلك عن أكابر الصحابة وغير واحد من السلف؛ وهو مذهب غير واحد من أئمة العلم؛ وليس في القرآن إلا ما يوافقه لا يخالفه؛ فلا يقاس هذا بهذا»[1].

لكن أتباع ابن تيمية الذين اعتنوا بنقل اختياراته، عندما نقلوا عنه هذا الاختيار، حاولوا أن يذكروا من سبق ابن تيمية لهذا الاختيار، فحكى البعلي[2] والبرهان ابن القيم[3] في الاختيارات: أن ابن اللبان الشافعي (ت٤٤٦هـ) قد سبقه إلى ذلك.

المهم أن ابن تيمية يختم هذه المسألة بتقرير يعكس صعوبة الموضوع فيقول: «والمعاني المفرقة بين الاعتداد بثلاثة قروء والاستبراء إن علمناها وإلا فيكفينا اتباع ما دلت عليه الأدلة الشرعية الظاهرة المعروفة»[4].

لكن الأهم من ذلك هو أن هذا الإشكال الذي جعل ابن تيمية يتردد لم يجعله يتراجع عن تحديد مقصوده ذاك، فعقب مباشرة على كلامه الأخير ذاكراً أحد الشواهد التي تؤيد مقصوده فقال: «ومما يوضح هذا أن المسبيّات اللاتي يبتدئ الرق عليهن قد تقدم الإشارة إلى حديث أبي سعيد الذي فيه: أن الله أباح وطأهن للمسلمين لما تحرجوا من وطئهن وأنزل في ذلك: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾

(١) المصدر السابق (٣٢: ٣٤٢).
(٢) البعلي، الاختيارات، للبعلي (٣٧٨).
(٣) ابن البرهان، اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية (١٢٤).
(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣٢: ٣٤٢).

وقال فيه: إن أجل وطئهن إذا انقضت عدتهن. وروي أن النبي ﷺ قال في سبي أوطاس: «**لا توطأ حامل حتى تضع ولا غير ذات حمل حتى تستبرأ**» وروي: «**حتى تحيض حيضة**»، والعلماء عامة إنما يوجبون في ذلك استبراء بحيضة، وهو اعتداد من وطء زوج يلحقه النسب ووطؤه محترم وإن كان كافراً حربياً فإن محاربته أباحت قتله وأخذ ماله واسترقاق امرأته. على نزاع وتفصيل بين العلماء؛ لكن لا خلاف أن نسب ولده ثابت منه وأن ماءه ماء محترم لا يحل لأحد أن يطأ زوجته قبل الاستبراء باتفاق المسلمين»[(١)].

فالإشكال الذي اعترضه أثناء تقريره السابق لم يجعله يتراجع عن الاستمرار في تفعيل المقصد بالرغم من الإشكال الذي توقف عنده.

وابن تيمية عندما تردد في إعمال المقصد في مسألة عدة المطلقة البائنة، وعلّق ذلك على وجود قائل به وإلا فوظيفته الاتباع، يُدرك مهمة الفقيه في مثل هذا النوع من المسائل، وهو أن دور الفقيه الحقيقي هو التأمل في النص والبحث في مقصوده، وعندما لا يتمكن الفقيه من ذلك فليس له إلا الاتباع، ولا يُكلفه الله أن يتكلف ما لا علم له به، ولكن هذه المرتبة ليست هي المرتبة الأكمل التي توصل الإنسان للفقه الحقيقي، وإنما انتقل للمرتبة الأخرى لأن الله لا يكلف الإنسان ما لا يمكنه، يقول في ذلك: «فأما أهل العلم بالله وبأمره فعلمهم متلقى عن النبوة إما نصاً أو استنباطاً، فلا يحتاجون إلى أن يضيفوه إلى أنفسهم وإنما لهم فيه الاتباع، **فمن فهم حكمة الشارع منهم كان هو الفقيه حقاً**، ومن اكتفى بالاتباع لم يضره أن لا يتكلف علم ما لا يلزمه إذا كان على بصيرة من أمره؛ مع أنه هو الفقه الحقيقي والرأي السديد والقياس المستقيم ـ والله سبحانه أعلم»[(٢)].

(٦)
المقاصد من الدعوى إلى التشغيل

خلال إعمال ابن تيمية وتشغيله للمقاصد، أدرك ملاحظةً شديدة الأهمية تستدعي عنده التنبيه والتعجب، وهو أن هناك من يدعي إعمال المقاصد والمعاني وهم في واقع الأمر يهدرون المقاصد في مقابل معاني لا تعتبرها الشريعة، يقول في صنف من هؤلاء: «ومما يقضي منه العجب أن الذين ينتسبون إلى القياس واستنباط معاني

(١) المصدر السابق (٣٢: ٣٤٢).

(٢) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى (٦: ١٧٢).

الأحكام والفقه من أهل الحيل هم أبعد الناس عن رعاية مقصود الشارع وعن معرفة العلل والمعاني وعن الفقه في الدين، فإنك تجدهم يقطعون عن الإلحاق بالأصل ما يعلم بالقطع أن معنى الأصل موجود فيه =، ويهدرون اعتبار تلك المعاني، ثم يربطون الأحكام بمعاني لم يومئ إليها شرع ولم يستحسنها عقل. ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾.

وإنما سبب نسبة بعض الناس لهم إلى الفقه والقياس ما انفردوا به من الفقه وليس له أصل في كتاب ولا سنة، وإنما هو رأي محض صدر عن فطنة وذكاء كفطنة أهل الدنيا في تحصيل أغراضهم فتسموا بأشرف صفاتهم وهو الفهم الذي هو مشترك في الأصل بين فهم طرق الخير وفهم طرق الشر إذ أحسن ما فيهم من هذا الوجه فهمهم لطرق تلك الأغراض والتوصل إليها بالرأي»[1].

وهذا يعني: أنه ليس كل من ادعى الانتماء للعمل المقاصدي أنه قادر على تشغيلها، بل المحك الأكبر هو عند الاتجاه في التطبيق والتفعيل.

(٧)
الفقيه بين الانتماء المقاصدي.. والانتماء المذهبي

لا يعود التعثر في تفعيل المقاصد بشكل دائم إلى عدم قدرة الفقيه على امتلاك أدوات التفعيل، فربما منعه من تفعيل ذلك التزامه المذهبي، فالالتزام بحدود المذهب أو آراء المدرسة قد يكون معيقاً للعقل الفقهي من تفعيل المقاصد والقواعد عند من يمتلك أدواتها، وهذا هو محل التمايز في الفكر المقاصدي بين ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) والشاطبي (ت٧٩٠هـ).

فابن تيمية استطاع أن يخرج بفكره المقاصدي عن إطار المذهب الذي ينتمي عليه إليه، ولو بقي أسيراً لآراء مذهبه أو آراء المذاهب الأربعة لم يتمكن من أن يخرج بتلك الآراء المقاصدية التي تقدمت دراستها.

أما الشاطبي على جلالة قدره حتى لُقّب عند المعاصرين بـ(فيلسوف المقاصد) فلم يتمكن من ذلك، فبالرغم من تنظير الشاطبي الذي نقل علم المقاصد إلى آماد بعيدة، إلا أن تفعيله لهذا الفكر على مستوى الاختيار الفقهي لم يكن يتناسب مع تنظيره المقاصدي.

ونحن نسجل هذه الملاحظة ـ التي تغيب عن كثير من الدراسات التي تتحدث عن

---

(١) المصدر السابق (٦: ١٧٢).

الفكر المقاصدي عن الشاطبي ـ بعد استعراض مجمل الفتاوى التي جُمعت له، حيث بدا فيها الشاطبي فقهياً مذهبياً ملتزماً بحدود المذهب المالكي لا يرى للفقيه المنتسب للمذهب الخروج عنه، وقد بدا ذلك على مستوى التنظير والتطبيق.

ومن خلال تلك الفتاوى سنجري قراءة معاكسة للشاطبي حيث سنتعامل معه كـ(مفتي) من خلال اجتهاده الفقهي التنزيلي، وليس كـ(فيلسوف للمقاصد) من خلال تنظيره في كتابه الموافقات الذي عادة ما يتم الاقتصار عليه في تحليل فكره.

فبخصوص كلامه النظري في فتاواه الذي يتعلق بطبيعة الاجتهاد يستوقفنا جوابه عن مسألة مراعاة القول الضعيف أو الرواية الضعيفة؟

فقد كانت محصلة جوابه أن النظر في الأقوال ومراعاتها شأن المجتهدين أما الشاطبي فحسبه فَهْمُ أقوالهم لأنه يرى نفسه من المقلدين، يقول في ذلك: «مراعاة الأقوال الضعيفة أو غيرها شأن المجتهدين من الفقهاء، إذ مراعاة الخلاف إنما معناه: مراعاة دليل المخالف، حسبما فسّره لنا بعض شيوخنا المغاربة.

ومراعاة الدليل أو عدم مراعاته ليس لنا ـ معشر المقلدين ـ فحسبنا فهْمُ أقوال العلماء والفتوى بالمشهور منها، وليتنا ننجو ـ مع ذلك ـ رأساً برأس، لا لنا ولا علينا»[1].

ويزيد من وضوح هذا المسلك وأنه مسلك نظري لم يكن في معرض التواضع العلمي ـ كما يُمكن أن يُفسره البعض ـ =كلامه في سياق جواب آخر حيث يقول:

«فما ذُكر. . هو المشهور المعمول به، فلا ينصرف إلى غيره مع وجود التقليد في المفتي كزمننا، وأنا لا أستحل إن شاء الله في دين الله وأمانته أن أجد قولين في المذهب، فأفتي بأحدهما على التخيير مع أني مقلد، بل أتحرى ما هو المشهور والمعمول به، فهو الذي أذكره للمستفتي، ولا أتعرض له إلى القول الآخر، فإن أشكل علي المشهور، ولم أر لأحد من الشيوخ في أحد القولين ترجيحاً توقفت.

وقد نُقل عن الإمام المازري على إمامته أنه لا يفتي بغير المشهور من مذهب مالك ومحله من العلم ما قد عُلم».

هذا فيما يتعلق بالتزام المذهب؛ فماذا عن ذِكْر المذاهب الأخرى خارج مذهب مالك في الوسط العلمي؟

يجيب الشاطبي في تكملة كلامه السابق فيقول: «أما نقل مذاهب الأمصار سوى مذهب مالك والفتوى بها بالنسبة إلينا فهو أشد، لأنها مذاهب يذكر لنا منها أطراف في

(١) فتاوى الشاطبي (ص١١٩).

مسائل الخلاف، لم نتفقه فيها، ولا رأينا من تفقه فيها، ولا من عرف أصولها، ولا دل على معانيها، ولا حصّل قواعدها التي تبنى عليها، فنحن والعوام سواء، فكما أنه لا يحل للعامي الذي لم يقرأ كتاباً ولا سمع فقهاً أن يأخذ كتب الفقه فيقريها لنفسه، ويفتي بما حصل منها على علمه، كذلك من لم يتفقه في مذهب غير مذهب مالك وإن كان إماما في مذهب مالك»[1].

ومستوى التسامح في تعدد الفتوى الذي يبديه الشاطبي؛ هو فيما إذا كان للمذهب المالكي قولان، حيث يقول: «والأولى عندي في كل نازلة يكون فيها لعلماء المذهب قولان فيَعمل الناس فيها على موافقة أحدهما، وإن كان مرجوحاً في النظر، أن لا يُعرض لهم، وأن يُجروا على أنهم قلدوه في الزمان الأول وجرى به العمل، فإنهم إن حملوا على غير ذلك كان في ذلك تشويش للعامة وفتح لأبواب الخصام، وربما يخالفني في ذلك بعض الشيوخ، ولكن لا يصدني عن القول به، ولي فيه أسوة»[2].

ومن هذا المنطلق يعترض على فتوى أخرى لأنها جارية على خلاف كلام الشيوخ فيقول: «اعتمادي فيها على ما فهمه القباب رحمه الله، وهو الذي أعمل عليه، وإن كان غالب الناس لا يعملون عليه، وربما يسامح في ذلك بعض المفتين ببلدنا إذا سئل عنه، وأنا أرى أنهم خارجون عن مقتضى كلام الشيوخ»[3].

وهي ذات النظرة التي تجعله يستشكل فتوى للمازري ـ الذي سبق ثناؤه عليه ـ، حيث يقول: «كنا نسمع من الشيوخ ما قلتم واعتقدتم، ثم وجدنا للمازري في مسائل سئل عنها ما يشعر بالجواز، فكنا نتذاكر به من غير جزم بالقضية لإشكال ذلك الكلام»[4].

ولذلك فإن النازلة عندما تنزل تصْعُب عليه حتى إذا وجد لها أصلاً في المذهب سَهُل أمرها، فيجيب عن مسألة نازلة فيذكر فيها الأصول التي ترجع عليها في المذهب ثم يُعقب ذلك بالقول: «هذا مقتضى المذهب عندي، فإذا ثبتت هذه الأصول سَهُل ـ إن شاء الله ـ المخرج من النازلة»[5].

ويُبرر نظره في واحدة من فتاواه التي لم ينص عليها مالك فيقول: «ولذلك يختلف شيوخ المذهب في مسائل لم يقع نظيرها لمالك وأصحابه، فيلحقها قوم بما نصوا

(١) المصدر السابق (ص١٧٦ ـ ١٧٧).
(٢) المصدر السابق (ص١٥٠).
(٣) المصدر السابق (ص١٤٨).
(٤) المصدر السابق (ص١٦١).
(٥) المصدر السابق (ص١٦٤).

عليه، ولا يلحقها آخرون، والنازلة المسؤول عنها من ذلك»[1].

ويُحدد الشاطبي العمل في المسائل الخلافية، بأنه لا يكون إلا وفقاً للمشهور من المذهب فيقول: «وإنما يبقى النظر في مسألة أنّ من يترخص في ذلك يبني على بعض التأويلات التي هي خلاف المعتمد من مذهب مالك.

والعمل إنما يكون في المسائل الخلافية على ما هو المشهور»[2].

وبناء على ذلك فالمُحَدِّد للشاطبي في طبيعة ترجيحه واختياره الفقهي هو اختيار المذهب، فهو يربط اختياره في فتاواه بذلك فيقول: «والظاهر الجواز بهذا الأصل المقرر في المذهب»[3].

ويقول في مسألة أخرى: «ولا أعرف فيه في المذهب خلافاً. وعلى هذا المعنى فلا نظر في العلة»[4].

ويقول أيضاً: «وأما مسألة النزاع بين الصانع وصاحب الثوب، فإن أصل المذهب في أمثالها أن يكون القول قول الصانع مع يمينه»[5].

وهذا المعنى يتكرر في جواباته بأنها مقتضى «الأصل المذهبي»[6]، أو أنها قيلت بناء على كونها «الصحيح في المذهب»[7].

بل إن الشاطبي لم يتمكن من مخالفة إمام المذهب المالكي (مالك)، في كراهة صيام الست، فقد ورد إليه السؤال التالي: «صيام ست من شوال قد ورد فيها أصل صحيح من الشرع، والمذهب على خلافه لعلة مذكورة عن صاحب المذهب: هل حكم تلك العلة باق فيعمل عليه أم لا؟

فأجاب: «الحمد لله. ظاهر النقل عن مالك الكراهة، كراهته مطلقاً، لأنه إما أن يكون عند الجهال ملحقاً برمضان كما حكى القرافي عن العجم، وإما عرضة أن يلحقوه به، فالعلة مستصحبة والله أعلم»[8].

لكن الفتوى الأكثر أهمية والتي يظهر فيها التجاذب بين عقل الشاطبي المقاصدي، والتزامه المذهبي، حيث كانت الغلبة للالتزام المذهبي هي تلك الفتوى التي وردته

---

(١) المصدر السابق (١٧٤).
(٢) المصدر السابق (١٢٧).
(٣) المصدر السابق (١٦٠).
(٤) المصدر السابق (ص١٥٠).
(٥) المصدر السابق (ص١٥٢).
(٦) المصدر السابق (١٤٥).
(٧) المصدر السابق (ص١٤٠، ١٤١).
(٨) المصدر السابق (ص١٣٠).

حول مسألة الاشتراك في اللبن لاستخراج جبنه وفي الطعام لأكله[1].

حيث يقول السائل: «الناس مقتحمون في الاشتراك في اللبن لاستخلاص جبنه ويدعون في ذلك ضرورة في استبداد كل واحد منهم بلبنه لما يحتاج إليه من المؤونة والمشقة فيجتمع جماعة أصحاب غنم فيستأجرون راعياً أو أكثر، ويخلطون اللبن كما وصفت.

وكذلك معارف أو قرابة في عجن خبز وطبخ ولحم وما أشبه ذلك، ثم يقتسمون ذلك أو يأكلون جميعاً ولا مشاحة بينهم؟».

فهذا السؤال تعرّض لمسألتين، الأولى: هل يجوز الاشتراك في الطعام؟ والثانية: هل يجوز الاشتراك في اللبن على الصفة الذكورة في السؤال؟

فجاء جواب الشاطبي بداية بناء على موقع كل مسألة من نصوص المذهب.

فيقول عن المسألة الأولى: «مسألة اشتراك المعارف والأقارب في العجن والإدام ونحوهما، ثم يأكلونه جميعاً أو يقتسمونه من غير مشاحة بينهم، فإن ذلك مما أجازه أهل المذهب، لكني لا أعرف الآن موضعه من كتبهم».

ويقول في المسألة الثانية: «أما مسألة مخالطة بعضهم لبعض في اللبن لاستخراج جبنه فلا أعرف فيه لأحد نصاً».

وبعد تحديد موقع كل مسألة من نصوص المذهب، كيف كان تعامله مع مسألتين واحدة لها نصٌ في المذهب، والثانية لا نص فيها بناء على ما سبق في تنظيراته عن الالتزام المذهبي؟

أما المسألة الأولى: فلم تعترض للشاطبي فيها مشكلة، فقد مشى فيها على تقرير المذهب ثم انتقل ليؤصل هذه الفتاوى تأصيلاً مقاصدياً منطلقاً من قول الله تعالى في مال اليتيم: ﴿وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ﴾، فقال: «وأصله في النقل قول الله تعالى في مال اليتيم: ﴿وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ﴾ فإن العلماء فسروا المخالطة هنا بأنها ليست بشركة في أصل المال، وإنما هي كنحو ما يتعاشر الناس في السفر والحضر، يأكلون جميعاً من طعام هذا وطعام هذا، فيكون لليتيم الطعام ولكافله مثله، فيجعلونه في بيوتهم يقتاتونه، فلما جاء التشديد في أموال اليتامى لم يأمنوا أن يكون أكلهم من طعام اليتيم أكثر مما يأكله اليتيم من طعامهم، فسهُل عليهم إذا لم يقصدوا الإفساد، لأن في عزل طعام اليتيم وجميع ما يحتاج إليه عن طعام الكافل حرجاً، والشرع قد جاء بالتسهيل؛ فأجاز العلماء مثل ذلك في طعام الرفقاء والأقارب والجيران إذا اجتمعوا وجمعوا

(١) المصدر السابق (١٥٦ ـ ١٦٠).

أطعمتهم لعجن أو طبخ أو غيرهما بقصد الإعانة والارتفاق في رفع مؤن الاشتغال أو شبه ذلك، لأن جمعه تسهيل وتيسير وتعاون لا يقصد مثله قصد الربا ولا المزابنة ولا غير ذلك من الممنوعات، فصح أن يغتفر الغرر اليسير أو الربا اليسير، وله نظائر في الشريعة، كبيع العريّة بخرصها تمراً، ورد القيراط على الدراهم في البيع».

ونحن نرى الشاطبي في تعليقه على هذه المسألة يتجلى مقاصدياً، حيث رأى أن الفتوى مبنية على حاجة الناس، ورفع الحرج عنهم، وأن الشريعة تغتفر الغرر اليسير تسهيلاً على الناس في بيوعها.

أما المسألة الثانية، فالإشكال الذي وقع للشاطبي هو أن المسألة من جهة المذهب لم يجد فيها كلاماً، ولكنها في المقابل من جهة القواعد متشابهة مع مسألة الاشتراك في الطعام التي حكم بجوازها.

فبداية يقول: «أما مسألة مخالطة بعضهم لبعض في اللبن لاستخراج جبنه فلا أعرف فيه لأحد نصاً، والأصول تدل على منع ذلك، لأن الألبان تختلف في مقدار ما يخرج منها من الجبن كما تختلف في مقدار ما يخرج منها من الزبد أو السمن، فإذا خلطوا ألبانهم على أجزاء معلومة لم يكن الخارج منها من الجبن على تلك النسبة لكل واحد، بل على اختلاف النسبة أو يجهل التساوي في النسبة، فصار كل واحد يُزابن صاحبه، والمزابنة منهي عنها».

لكنه عاد بعد تأصيله لمقاصد مسألة الاشتراك في الطعام، وأنها راجعه إلى رفع الحرج والاغتفار في الغرر اليسير فقال:

«إلا أن لطالب الرخصة في مسألة اللبن هنا مدخلاً؛ لأن لكثير من الناس حاجة في الخلط المذكور، لا سيما لمن كان له اليسير من اللبن الذي لا يخرج له منه جبن على أصل انفراده ولا على وجه الانتفاع به في بيع أو غيره إلا بحرج إن خرج.

وأيضاً فإن العادة في الرعاة أن يذهبوا بكثير من مواشي الناس إلى المواضع البعيدة طلبا للمراعي، ولو كلفوا عند الحلب أن يحلبوا لكل واحد ممن له في الماشية شيء لم يمكنهم، فضلاً عن أن يعقدوا له جبنه على حِدة، فصار الحرج على أصحاب الماشية والرعاة أشد مما تقدم في مال اليتيم، فاقتضى هذا الأصل جواز مسألة خلط الألبان بهذا القصد، بل قد يُدّعى أن هذه الصورة في اليتيم داخلة تحت قوله: ﴿وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ﴾. إذ من صور المخالطة هنا أن يكون لليتيم ماشية قليلة لو كُلّف كافله عزل لبنها عن لبنه وجبنها عن جبنه لدخل الحرج، ولا حرج في الدين، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ﴾؛ معناه: فلم يعنتنا في ذلك، ولله الحمد.

وقد أجرى العلماء غير اليتيم في هذه الخلطة مجراه طلباً للرفق ورفعاً للحرج، فتجري النازلة مجراها، والله أعلم».

وبعد أن حدد الشاطبي أن هذه المسألة تجري مجرى المسائل السابقة عاد ليؤكد إشكالية القول بتلك الرؤية المقاصدية، وأنه لم يجد قولاً في المذهب المالكي بها فقال: «هذا ما ظهر لي فيها من غير نص في خصوص المسألة أستند إليه، ولذلك توقفت عن الجواب فيها».

ولكنه بعد أن وجد مسألة شبيهة بها في مذهبه عاد لِيُفَعِّل رؤيته تلك فقال:

«وقد سألني عنها جماعة من الناس، ثم وجدت في (العتبية) مسألة شبيهها، (ثم ذكر المسألة) ثم قال: «فهذا كله مما يدل على صحة ما ظهر لي في اللبن، والله أعلم. والظاهر جوازه عملاً بهذا الأصل المقرر في المذهب».

هكذا تراوح نظر الشاطبي بين رؤيته المقاصدية ورؤيته المذهبية، وهنا يمكننا أن نعقد مقارنة أخرى في الفرق بين التفعيل المقاصدي عند ابن تيمية وحدوده عند الشاطبي.

حيث سبق في الدراسة ذِكْرُ تردد ابن تيمية في التفعيل المقاصدي لمسألة العدة، فالتردد الذي وقع له في تفعيل المقصد لأن سقف حركته كان المحكمات الشرعية من النصوص والإجماعات القطعية، أما تردد الشاطبي في مسألة الاشتراك في اللبن فيغاير ابن تيمية بأن سقف حركته المقاصدية كان المذهب المالكي.

كما ظهر في أمثلة الشاطبي نموذج لكيفية محاصرة المذهب لعقل الفقيه وتعطيله لآليات الاجتهاد المطلق.

(٨)

الفقيه المقاصدي بين مرحلتين

طبيعة اختلاف النظر في فهم مقصود النص لا تحصل فقط بين المذاهب المختلفة، ولا بين ولا في المذهب الواحد، بل إنها تختلف عند ذات الشخص أحياناً بحسب مراحل تطوره الفكري ونضجه العلمي وخبرته الواقعية، فقد تجده في مرحله من مراحل نضجه العلمي يرى أن تفسير نص بناء على علته هو تفسير في مقابل النص، لكنه في مرحلة أخرى من مراحله لا يعتبر الأمر كذلك، وهذا ما حصل مع ابن تيمية في تعامله المقاصدي مع مسألة سفر المرأة بدون محرم.

فقد كان في بدايات عمره لما ألف كتابه «شرح عمدة الفقه» يرى أن القول الذي

يقول به بعض الفقهاء في تفريقهم بين سفر وسفر قول لا يصح حمل الحديث عليه، وأن اشتراط النبي للمحرم أولى وأحق وأوثق من اشتراط غيره، فلا يجوز إغفال ذلك واستثناء شيء لم يأت به النص، فيقول:

«فهذه نصوص من النبي ﷺ في تحريم سفر المرأة بغير محرم ولم يخصص سفرا من سفر مع أن سفر الحج من أشهرها وأكثرها، فلا يجوز أن يغفله ويهمله ويستثنيه بالنية من غير لفظ.

بل قد فهم الصحابة منه دخول سفر الحج في ذلك لما سأله ذلك الرجل عن سفر الحج وأقرهم على ذلك وأمره أن يسافر مع امرأته ويترك الجهاد الذي قد تعين عليه بالاستنفار فيه ولولا وجوب ذلك لم يجز أن يخرج سفر الحج من هذا الكلام وهو أغلب أسفار النساء، فإن المرأة لا تسافر في الجهاد ولا في التجارة غالبا وإنما تسافر في الحج؛ ولهذا جعله النبي ﷺ جهادهن.

وقد أجمع المسلمون على أنه لا يجوز لها السفر إلا على وجه يؤمن فيه البلاء، ثم بعض الفقهاء ذكر كل منهم ما اعتقده حافظا لها وصيانا كنسوة ثقات ورجال مأمونين ومنعه أن تسافر بدون ذلك.

فاشتراط ما اشترطه الله ورسوله أحق وأوثق وحكمته ظاهرة، فإن النساء لحم على وضم إلا ما أذن عنه، والمرأة معرضة في السفر للصعود والنزول والبروز محتاجة إلى من يعالجها ويمس بدنها تحتاج هي ومن معها من النساء إلى قيم يقوم عليهن، وغير المحرم لا يؤمن، ولو كان أتقى الناس فإن القلوب سريعة التقلب والشيطان بالمرصاد.

وقد قال النبي ﷺ: **«ما خلا رجل بامرأة إلا كان الشيطان ثالثهما»**، قال أحمد في رواية الأثرم: «لا تحج المرأة إلا مع ذي محرم لأن رسول الله ﷺ نهى أن تحج المرأة إلا مع ذي محرم مثل الحدود وما أشبهها».

وأمر النساء صعب جداً لأن النساء بمنزلة الشيء الذي يذب عنه، وكيف تستطيع المرأة أن تحج بغير محرم فكيف بالضيعة وما يخاف عليها من الحوادث، ولا يجوز لها أن تسافر بغير محرم إلا في الهجرة لأن الذي تهرب منه شر من الذي تخافه على نفسها، وقد خرجت أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط وغيرها من المهاجرات بغير محرم»[1].

بهذه اللغة الحاسمة ينظر ابن تيمية إلى تفسير هذا الحديث وتجاه المسألة عموما، لكن بعد زمن تغيرت لغة ابن تيمية نحو هذه المسألة، وتحولت إلى لغة أقل جزماً

(١) ابن تيمية، شرح العمدة (٢: ١٧٢ ـ ١٧٤).

وحسماً فيها، بل ذهب إلى ذات القول الذي كان يستنكره، فقد ذهب إلى جواز سفرها مع الرفقة الآمنة، حيث قال ابن مفلح في الفروع: «وعند شيخنا: تحج كل امرأة آمنة مع عدم المحرم، وقال: إن هذا متوجه في كل سفر طاعة»[1].

الأمر الذي أكده ابن تيمية في واحد من كتبه الأخيرة وهو كتاب «تفسير آيات أشكلت» حيث قال: «فإذا فوت السفر الذي هو في نفسه طاعة والسفر غير الطاعة واعتبر في سفر الطاعة أن تكون آمنة فهذا قول متوجِّه كما قال كثير من العلماء»[2].

وهذا يعني أن رؤية العالم الواحد ليست رؤية ثابتة غير قالبة للمراجعة والتصحيح والتغيير بحسب تطور الاجتهاد، خاصة في المسائل المظنونة.

(١) ابن مفلح، الفروع (٥: ٢٤٥).

(٢) ابن تيمية، تفسير آيات أشكلت (٢: ٦٨٦).

المدخل الثالث

الموازنة بين الكلي والجزئي (اتساق الشريعة)

إذا انكشف للفقيه مقصد الشريعة وروحها احتاج أن يوازن بين هذه المقاصد الكلية وجزئيات الشريعة، حتى لا يضحي بواحدة على حساب الأخرى.

«لا بد أن يكون مع الإنسان أصول كلية يرد إليها الجزئيات، ليتكلم بعلم وعدل، ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت، وإلا فيبقى في كذب وجهل في الجزئيات، وجهل وظلم في الكليات، فيتولد فساد عظيم»[1].

بهذا التوجيه يؤسس ابن تيمية لأحد أهم الأسس التي أثّرت على طبيعة تفكيره الفقهي، والذي يمكن أن نفصله في النقاط التالية:

(١)

محورية اعتبار النسق الكلي في إنتاج الفقيه

إن الفقه الحقيقي عند ابن تيمية هو تمكن الفقيه من إرجاع الجزئيات إلى أصولها الكلية، يقول في ذلك: «فضيلة الفقيه: إذا حدثت حادثة أن يتفطن لاندراج هذه الحادثة تحت الحكم العام، الذي يعلمه هو وغيره، أو يمكنهم معرفته بأدلته العامة نصاً... واستنباطاً»[2].

وعند ابن تيمية: «لا بد أن يكون المفتي ممن يُحسن أن يضع الحوادث على القواعد وينزلها عليها»[3].

هذا الاهتمام بالكليات هو أقرب لطبيعة النفس البشرية، فإن «النفس إنما تحب معرفة الكليات لتحيط بها بمعرفة الجزئيات»[4]. و«الشيء كلما كان أعم كان أعرف في

(١) ابن تيمية، منهاج السُّنَّة (٥: ٨٣). وانظر: القواعد والضوابط الفقهية للمعاملات المالية عند ابن تيمية، عبد السلام الحصين (١: ٩٠، ٩٧ ـ ٩٩).

(٢) ابن تيمية، قيام الدليل (٦: ١٣٣).

(٣) ابن تيمية، الاستقامة (١: ١١).

(٤) ابن تيمية، الرد على المنطقيين (١٣٨).

العقل؛ لكثرة مرور مفرداته في العقل»[1].

وإن الذي ينزل لأرض الواقع هو بحاجة لمعرفة تلك الكليات أكثر من معرفته للجزئيات، يقول في ذلك: «ولي الأمر إلى معرفة الأحكام السياسية العامة الكلية، أحوج منه إلى معرفة الأحكام في الحدود الجزئية»[2].

إن منطق ابن تيمية الفقهي يقوم على أن «صحة الأصول توجب صحة الفروع»[3]، وعلى أن «الكلام في الفروع مبني على الكلام في الأصول»[4]. تُعد هذه القاعدة التي يذكرها ابن تيمية أحد أهم مداخل النظر الفقهي التي كثيراً ما يستخدمها في ترجيحه الفقهي عموماً وفي موضوع الطلاق على وجه الخصوص، وهي تتلخص في: الاهتمام بالكليات وإرجاع جزئيات الشريعة لها.

وهذا الاهتمام هو الذي جعل ابن تيمية يقول في معرض تأصيله لقوله في مسألة الحلف بالطلاق: «غالب مسائل الأيمان بالطلاق والعتاق واليمين بالله تعالى والنذر والحرام ونحو ذلك يُحتاج فيه إلى قواعد»[5]، وهكذا فهو يرجع جميع تلك الأبواب إلى قواعد مشتركة مطردة.

ولذلك فإن ما يمكن ملاحظته في سياق ترجيح ابن تيمية لقوله هو أنه يجمع إلى جانب ذكره لدلالة الكتاب والسُّنَّة على قوله = أن القول الذي اختاره تدل عليه أصول الشريعة والاعتبار.

فهو يقول في مسألة الطلاق الثلاث: «وليس في الكتاب والسُّنَّة ما يوجب الإلزام بالثلاث بمن أوقعها جملة بكلمة أو كلمات بدون رجعة أو عقدة؛ بل إنما في الكتاب والسُّنَّة الإلزام بذلك من طلق الطلاق الذي أباحه الله ورسوله؛ وعلى هذا يدل القياس والاعتبار بسائر أصول الشرع»[6].

ويقول في موطن ثالث: «والذي تَبينَ دلالةُ الكتاب والسُّنَّة عليه **وأصول الشرع** أنَّ الطلاق المحرَّم لا يَلْزَم كما لا يَلْزَم سائِرُ العقود التي تَنقسم إلى حلال وحرام»[7].

ما يقصده ابن تيمية بأصول الشريعة هو قانون الشريعة الكلي في جنس هذه المسائل، فهو عندما يتكلم عن عقد النكاح لا يَفْصِلُه عن عقد البيع ولا عن العقود

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٤ : ٦١).
(٢) ابن تيمية، منهاج السُّنَّة (٦ : ٤٨).
(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٤ : ٥٤).
(٤) المصدر السابق (٢٨: ٦١٦).
(٥) المصدر السابق (٣٣: ٢٠٨).
(٦) المصدر السابق (٣٣: ١٧).
(٧) ابن تيمية، جامع الرسائل (١ : ٢٦٤).

الأخرى بل يُرجع المسألة إلى طبيعة العقود في الشريعة، فيقول في مسألة الطلاق الثلاث: «بل إنما في الكتاب والسُّنَّة الإلزام بذلك من طلق الطلاق الذي أباحه الله ورسوله؛ وعلى هذا يدل القياس والاعتبار بسائر أصول الشرع؛ فإن كل عقد يباح تارة ويحرم تارة ـ كالبيع والنكاح ـ إذا فعل على الوجه المحرم لم يكن لازماً نافذاً كما يلزم الحلال الذي أباحه الله ورسوله. ولهذا اتفق المسلمون على أن ما حرمه الله من نكاح المحارم ومن النكاح في العدة ونحو ذلك يقع باطلاً غير لازم، وكذلك ما حرمه الله من بيع المحرمات: كالخمر، والخنزير؛ والميتة. وهذا بخلاف ما كان محرم الجنس كالظهار، والقذف، والكذب، وشهادة الزور، ونحو ذلك، فإن هذا يستحق من فعله العقوبة بما شرعه الله من الأحكام؛ فإنه لا يكون تارة حلالاً وتارة حراماً حتى يكون تارة صحيحاً وتارة فاسداً. وما كان محرماً من أحد الجانبين مباحاً من الجانب الآخر ـ كافتداء الأسير، واشتراء المجحود عتقه، ورشوة الظالم لدفع ظلمة أو لبذل الحق الواجب، وكاشتراء الإنسان المصراة وما دلس عيبه، وإعطاء المؤلفة قلوبهم ليفعل الواجب أو وإعطاء المؤلفة قلوبهم ليفعل الواجب أو ليترك المحرم وكبيع الجالب لمن تلقى منه ونحو ذلك فإن ـ المظلوم يباح له فعله وله أن يفسخ العقد وله أن يمضيه؛ بخلاف الظالم فإن ما فعله ليس بلازم. والطلاق هو مما أباحه الله تارة وحرمه أخرى. فإذا فعل على الوجه الذي حرمه الله ورسوله لم يكن لازماً نافذاً كما يلزم ما أحله الله ورسوله»[1].

ويؤكد هذا المعنى في سياق آخر فيقول: «وقول الطائفة الثانية أشبه بالأصول والنصوص؛ فإن هذا القول متناقض؛ إذ الأصل الذي عليه السلف والفقهاء: أن العبادات والعقود المحرمة إذا فعلت على الوجه المحرم لم تكن لازمة صحيحة وهذا وإن كان نازع فيه طائفة من أهل الكلام فالصواب مع السلف وأئمة الفقهاء؛ لأن الصحابة والتابعين لهم بإحسان كانوا يستدلون على فساد العبادات والعقوبة بتحريم الشارع لها وهذا متواتر»[2].

كما أنه يستخدم هذا الجمع بين النصوص وأصول الشرع في تقريره لمذهبه فهو يستخدمه أيضاً في نقده لقول مخالفه حيث يقول: «بل لو قال قائل: إنه إذا لزم وجوب العتق لزم وقوعه، وإذا لم يلزم أحدهما لم يلزم الآخر، والطلاق لا يلزم وجوبه بالاتفاق فلا يلزم وقوعه = كان هذا أوجه وأشبه مِنْ أَنْ يقال عن الصحابة أنهم قالوا:

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣٣: ١٧ ـ ١٨).

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣٣: ٢٤)، وانظر: جامع المسائل (١: ٢٤٦).

لا يلزم العتق المحلوف به ويلزم الطلاق، فإن هذا القول في غاية الفساد والمناقضة لأصل الشرع ومقاصده ونصوص الشارع»[1].

لماذا يؤكد ابن تيمية على كليات الشريعة في سياق ذكره لنصوص الشريعة؟ ألا يكفيه أن يذكر الكتاب والسُّنَّة وحسب دون تكراره لمعنى (أصول الشريعة)؟ وهل أصول الشريعة شيء آخر غير نصوصها؟

هذا التساؤل يقود إلى أهمية ومركزية (الكليات الشرعية) في تفكيره، فهو يؤكد عليها لأنه يرى أن غيابها كان أحد أسباب ارتباك النظرة الفقهية عند عدد من الفقهاء، ففي مسألة الطلاق يرى أن عدداً من الذين نظروا فيها لم يربطوها بقواعد الشريعة في هذا الباب وإنما كانت نظرتهم جزئية لبعض النصوص، مما سيؤثر على تحديد الأقوال الأليق بأصول الشريعة، وهذا ما ستوضحه الفقرات التالية:

(٢)
تقنين (الاطراد) الفقهي للشريعة

«وبالجملة فما عرفت حديثاً صحيحاً إلا ويمكن تخريجه على الأصول الثابتة، وقد تدبرت ما أمكنني من أدلة الشرع فما رأيت قياساً صحيحاً يخالف حديثاً صحيحاً كما أن المعقول الصريح لا يخالف المنقول الصحيح، بل متى رأيت قياساً يخالف أثراً فلا بد من ضعف أحدهما؛ لكن التمييز بين صحيح القياس وفاسده مما يخفى كثير منه على أفاضل العلماء فضلاً عمن هو دونهم فإن إدراك الصفات المؤثرة في الأحكام على وجهها ومعرفه الحكم والمعاني التي تضمنتها الشريعة من أشرف العلوم»[2].

من هذه القاعدة استطاع ابن تيمية أن يحدث تحولاً مؤثراً في طبيعة النظر الفقهي، الأمر الذي دعا أحد الباحثين المختصين في هذا الموضوع أن يقول: «القائلون بخلاف الأصل[3] هم أغلب علماء الأمة فيما عدا الإمامين ابن تيمية وابن القيم ومن تبعهما، باعتبار أن هذين الإمامين قد أحدثا منعرجاً في مسار مفهوم خلاف الأصل جدير بالنظر والاعتبار، لما كان عليه فيما سبقهما من آماد في تاريخ التشريع الإسلامي»[4].

---

(١) ابن تيمية، الرد على السبكي (١٠٨/ب).

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٠ : ٥٦٧).

(٣) مفهوم «خلاف الأصل» هو أن يكون في الشريعة أحكام خارجه عن نظائرها التي تجتمع معها في نفس الحكم، ووهي التي تُوصف بأنها أحكام جاءت على خلاف القياس، فجمهور الفقهاء يرون وجود هذا الجنس من الأحكام، وابن تيمية لا يرى وجود ذلك، يمكن مراجعة كتاب «مفهوم خلاف الأصل» للدكتور: محمد البشير الحاج، من منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

(٤) محمد البشير الحاج، مفهوم خلاف الأصل (ص٥٤).

من يتتبع طبيعة اختيارات ابن تيمية يدرك بالفعل المنعرج الفقهي الذي أحدثه ابن تيمية في ذلك. فطبيعة الموازنة والنظر بين القاعدة الكلية والمسائل الجزئية في الشريعة شديدة التعقيد، فثمة من يضحي بالكلي على حساب الجزئي، ومنهم من يضحي بالجزئي على حساب الكلي، وقليلٌ من يتمكن من المواءمة بينهما في نظره وترجيحه، وإجراء حالة من المصالحة بينهما.

لكن هذه المصالحة بينهما لا يمكن أن تتم دون نظر في حقيقة فلسفة التشريع، فمن خلال إدراك فلسفة التشريع في موضوع (ما) يمكن معرفة ما إذا كان هذا الجزئي داخل داخلاً تحت هذا الأصل أم لا؟ وإذا لم يدخل هذا الفرع الجزئي تحت هذا الأصل الكلي فما سبب خروجه؟

إنَّ إدراك ابن تيمية لفلسفة التشريع ساعده على هذه المواءمة، الأمر الذي مَكَّنه من إحداث هذا التحول في طبيعة النظر الفقهي. فعندما يأتي عدد غير قليل من الفقهاء ليقولوا: «المضاربة والمساقاة والمزارعة على خلاف القياس»، بمعنى: أن الأصل أنها لا تجوز عندهم، لكنها جازت استثناءً وخرجت عن هذا الأصل المطرد وهذا معنى كونها على خلاف القياس = يعترض عليهم ابن تيمية، ولا يُسلم لهم بهذه النظرة فيقول مبيناً خطأ نظرتهم: «ظنوا أن هذه العقود من جنس الإجارة لأنها عمل بعوض والإجارة يشترط فيها العلم بالعوض والمعوض فلما رأوا العمل في هذه العقود غير معلوم والربح فيها غير معلوم قالوا: تخالف القياس وهذا من غلطهم؛ فإن هذه العقود من جنس المشاركات لا من جنس المعاوضات الخاصة التي يشترط فيها العلم بالعوضين والمشاركات جنس غير جنس المعاوضة وإن قيل: إن فيها شوب المعاوضة»[1].

وعندما يقول الفقهاء إن (الحوالة) تقع على خلاف الأصل، لأنها بيع دين بدين وهذا لا يجوز، بمعنى أن الأصل دخولها تحت دائرة المنع بناء على أنها داخلة ضمن بيع الدين بالدين وإنما جازت استثناء = يأتي ابن تيمية ليقول: «وأما (الحوالة) فمن قال: تخالف القياس قال: إنها بيع دين بدين وذلك لا يجوز وهذا غلط...

الحوالة من جنس إيفاء الحق لا من جنس البيع. فإن صاحب الحق إذا استوفى من المدين ماله كان هذا استيفاء فإذا أحاله على غيره كان قد استوفى ذلك الدين عن الدين الذي له في ذمة المحيل»[2].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٠: ٥٠٦).
(٢) المصدر السابق (٢٠: ٥١٢).

وهكذا في أحكام كثيرة تتبعها ابن تيمية في رسالة خاصة تُسمى «رسالة في معنى القياس»[1].

فهو لا يجري حالة من التعاند بين الأصل الكلي والمسألة الجزئية، بل يحاول أن يبحث في المعنى الذي من أجله خرج هذا الجزئي عن الكلي، إذ لا يمكن أن يكون خروج الجزئي محض استثناء، فهذا في نظر ابن تيمية لا يفهم إلا على أنه نوع من التناقض الذي لا يمكن أن تأتي به الشريعة، أو نوع من عدم التجانس في التشريع، يقول في ذلك: «وحقيقة الأمر أنه لم يشرع شيء على خلاف القياس الصحيح بل ما قيل: إنه على خلاف القياس: فلا بد من اتصافه بوصف امتاز به عن الأمور التي خالفها واقتضى مفارقته لها في الحكم وإذا كان كذلك فذلك الوصف إن شاركه غيره فيه فحكمه كحكمه وإلا كان من الأمور المفارقة له»[2].

وأما القياس الذي قيل: إنه بخلاف النص فيقول عنه: «وحيث علمنا أن النص جاء بخلاف قياس: علمنا قطعا أنه قياس فاسد بمعنى أن صورة النص امتازت عن تلك الصور التي يظن أنها مثلها بوصف أوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم، فليس في الشريعة ما يخالف قياساً صحيحاً لكن فيها ما يخالف القياس الفاسد وإن كان من الناس من لا يعلم فساده»[3].

(٣)
المقارنة بين عموم العلة (الكلي) وعموم اللفظ (الجزئي)

وإمعاناً في تأصيل نظرته بين الكلي والجزئي، يعقد ابن تيمية مقارنة بين عموم العلة وهو (الأصل الكلي) وعموم اللفظ وهو: (النص الجزئي)، ويقوي جانب عموم العلة على حساب عموم اللفظ.

فعموم المعنى مبني على العلة، والعلة يلزم اطرادها في المعلول، وليس كذلك عموم اللفظ فهو قابل للتخصيص مطلقاً، يقول في سياق مناقشته للسبكي في مسألة الحلف بالطلاق: «ومذاهب العلماء المجتهدين تؤخذ من عموم خطابهم وعموم تعليلهم كما يؤخذ حكم الشارع من عموم خطابه وعموم علته؛ وعموم العلة أقوى من عموم اللفظ، فإنَّ العموم اللفظي يقبل التخصيص لمطلق الأدلة وأما العلة فلا يجوز تخصيصها إلا بفرق معنوي مؤثر يبين اختصاص صورة الفرق بوصف يوجب انتفاء

(١) المصدر السابق (٢٠: ٥٠٤ - ٥٨٣).
(٢) المصدر السابق (٢٠: ٥٥٦).
(٣) المصدر السابق (٢٠: ٥٠٥).

الحكم عنها، وإلا فلو ساوت سائر الصور في العلة الموجبة للحكم لوجب أن يساويها في الحكم **وإلا كان ذلك تناقضاً يُنَزَّه الشارع عنه**».

ثم يضرب مثالين يوضحان هذا المعنى:

المثال الأول: في علة الخمر، فيقول فيها: «فإنه إذا قال: «**كل مسكر خمر وكل مسكر حرام**»؛ فعلَّق الحكم بوصف مشتق مناسب وهو السُكر، ثم أباح بعض المسكرات دون بعض مع عدم اختصاص ذلك المسكر بوصف يوجب الإباحة = كان هذا تناقضاً؛ بخلاف ما إذا أباح المسكر للضرورة كما أباح الميتة للضرورة مثل إباحته لدفع الغصة أو إباحته لمن أكره على شربه أو للعطش ـ إنْ قيل إنه يدفع العطش ـ فهذا تخصيص بمعنى يوجب الفرق»..

والمثال الثاني: في باب الحلف، والذي يتعلق بالمسألة محل النقاش وهي الحلف بالطلاق فيقول: «وكذلك في الأيمان إذا قال: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [التحريم: ٢] وكان هذا الخطاب يتناول ما هو يمين من أيمان المسلمين وإن كان بصيغة التعليق كقوله: إنْ فعلت كذا فعليَّ الحج ومالي صدقة ونحو ذلك كما ثبت ذلك عن الصحابة وجمهور التابعين، بل ويتناول قوله: وكل مملوك لي حر؛ **فمن المعلوم أنَّ تناول ذلك ـ أيضاً ـ للحلف بالطلاق واجب كتناوله لهذه الصورة وأولى، ويمتنع أن يكون الشارع قد جعل هذا الخطاب متناولاً للحلف بالنذر أو بالنذر والعتق دون الحلف بالطلاق، ويمتنع أن يكون كون التعليق يميناً هو الوصف المؤثر في تحليل هذه اليمين بالكفارة، ثم تعليق الطلاق الذي يقصد به اليمين لا يؤثر كونه يميناً في تحليل هذه اليمين بالكفارة، فإنَّ هذا من أعظم التناقض الذي يُنَزَّهُ عنه الصحابة ﷺ فضلاً عن الرسول ﷺ فضلاً عن رب العالمين ﷻ**».

ومن خلال تقريره لامتناع ورود مثل هذا الحكم في الشريعة فإن ابن تيمية يبني عليه أحد أوجه نقده للإجماع المنقول، وهو أنه كيف يتصور نقل إجماع في مسألة يجب تنزيه الشريعة عن القول بها؟!، وهو مسلك مُهم من مسالك نقد الإجماع عند ابن تيمية، يقول في ذلك: «ويمتنع أن يقوم دليل شرعي إجماع أو غير إجماع على أن هذا التعليق القسمي يكفر دون هذا التعليق، كما يمنع أن يقوم إجماع أو غير إجماع على الفرق بين هذا المسكر وهذا المسكر مع تساويهما من كل وجه في الصفات المعتبرة في الشرع، فإن الأمة لا تجتمع على خطأ ولا على ضلالة، والفرق بين المتماثلين ونقض العلة مع تساويها في محالها ومخالفة الكتاب والسُّنَّة = من الخطأ الذي نَزَّه الله الأمة أن تجتمع عليه»[1].

---

(١) ابن تيمية، الرد على السبكي (٢٥/ب)، (٢٦/ب).

ويُكرر تقرير هذه القاعدة التي تتعلق بعموم المعنى وعموم اللفظ في سياق آخر من مناقشته للسبكي فيقول: «والعام الذي يقدم عليه الخاص إنما يكون في الصيغ العامة، فأما المعاني والعلل والأدلة التي يستدل بها المستدل فلا يقبل منه أن ينقضها ويخصها من غير بيان فرق بين صورة النقض وصورة الاستدلال، فإذا جعل عدم التكفير مستلزماً لعدم الاستثناء واستدل بذلك على أن ما لا كفارة فيه لا استثناء فيه وكان من الصور ما فيه استثناء دون الكفارة = بطلت علته ودليله ومذهبه، ولا يقبل منه أن يقول هذا خاص وهذا عام إن لم يبين ما يوجب الفرق، ولو جاز هذا ما بطلَ دليلُ أحدٍ ولا علته؛ فمن كان يقول الاستثناء في الأيمان المكفرة دون ما لا كفارة فيه لأن ذلك هو اليمين؛ فاليمين عنده لها لازمان: الكفارة والاستثناء، فإذا قيل: من الأيمان ما يستثنى ولا يكفر انتقض أصله ودليله وعلته»[1].

(٤)
قانون الاطراد ودفع توهم تناقض الشريعة

ما يريد أن يصل إليه ابن تيمية هو أن الشريعة لا يمكن أن تتناقض فتقرر في باب شيئاً وتناقضه في باب آخر، فلا يكون الجمع والتفريق بين مسائل الشريعة إلا وفقاً لمواصفات مؤثرة، يقول في سياق رده على السبكي في تفريقه بين الحلف بالطلاق والحلف بالعتق: «والجمع والفرق إنما يكون بالصفات المؤثرة في الشرع، المعتبرة في الكتاب والسُّنَّة؛ وهي الصفات التي عَلَّقَ الشارع بها الأحكام، ولهذا يقول الفقهاء: هذا وَصْفٌ شَهِدَ له الشرعُ بالاعتبار، وهذا وَصْفٌ شَهِدَ له بالإلغاء والإهدار، وتكلم كثيرٌ منهم في المناسب المرسل والمصالح المرسلة هل يجوز تعليق الأحكام بها أم لا بناءً على اعتقادهم أن في الوجود مناسباً ومصالحاً لم يعتبرها الشرع ولم يلغها؛ وهذا غلط، فليس في الوجود وصف يظن أنه مناسب أو مصلحة إلا والشارع قد اعتبره أو أهدره..

لكن قد يخفى على كثيرٍ من الناس ما بينه الله ـ تعالى ـ وَدَلَّ عليه من الأحكام وما عَلَّقَ به تلك الأحكام من الصفات المعتبرة المناسبة وما في ضمن ذلك من المصالح والحكم، وقد يظن أنَّ ما أهدره وألغاه فيه مصلحة وهو مناسب وتكون مصلحته ـ إنْ كان فيه مصلحة ـ مرجوحة بالمفسدة الراجحة، وكذلك إن كان فيه نوع مناسب فتكون مرجوحة بالمناسبة التي تقتضي خلافه»[2].

(١) المصدر السابق (٧٥/ب)، (٧٦/أ).
(٢) المصدر السابق (٣٠/أ)، (٣٠/ب).

وهذه النقطة على وجه التحديد هي التي أخذها ابن تيمية على مخالفيه فوصفهم فيها بالتناقض، فهو عندما يُقَيِّم الرأي المخالف يحاكمه لهذه النظرة الكلية للشريعة فيصفه بالتناقض في رؤيته لأنه يؤصل في باب ما يعارضه في باب آخر، يقول عن مسلك هؤلاء في الخروج عن التأصيل الذي بنوه في نظرية العقود، وأنهم لا يذكرون فرقاً صحيحاً بين ما ألزموا به من العقود ومالم يلزموا به: «ومن خرج عن هذا الأصل من العلماء المشهورين في بعض المواضع فإن لم يكن له جواب صحيح وإلا فقد تناقض كما تناقض في مواضع غير هذه. والأصول التي لا تناقض فيها ما أثبت بنص أو إجماع وما سوى ذلك فالتناقض موجود فيه وليس هو حجة على أحد. والقياس الصحيح الذي لا يتناقض هو موافق للنص والإجماع؛ بل ولا بد أن يكون النص قد دل على الحكم؛ كما قد بسط في موضع آخر. وهذا معنى العصمة؛ فإن كلام المعصوم لا يتناقض..

وإنما المقصود هنا التنبيه على هذا؛ لأن الطلاق المحرم مما يقول فيه كثير من الناس: إنه لازم. والسلف أئمة الفقهاء والجمهور يسلمون: أن النهي يقتضي الفساد، ولا يذكرون في الاعتذار عن هذه الصورة فرقاً صحيحاً.

وهذا مما تسلط به عليهم من نازعوهم في أن النهي يقتضي الفساد، واحتج بما سلموه له من الصور؛ وهذه حجة جدلية لا تفيد العلم بصحة قوله؛ وإنما تفيد أن منازعيه أخطئوا: إما في صور النقض وإما في محل النزاع. وخطؤهم في إحداهما لا يوجب أن يكون الخطأ في محل النزاع؛ بل هذا الأصل أصل عظيم عليه مدار كثير من الأحكام الشرعية فلا يمكن نقضه بقول بعض العلماء الذين ليس معهم نص ولا إجماع؛ بل الأصول والنصوص لا توافق بل تناقض قولهم. ومن تدبر الكتاب والسُّنَّة تبين له أن الله لم يشرع الطلاق المحرم جملة قط، وأما الطلاق البائن فإنه شرعه قبل الدخول وبعد انقضاء العدة»[1].

ثم يكشف ابن تيمية عن سبب وقوع هؤلاء العلماء في هذا الصنف من التناقض، وهو أنهم ذهبوا إليه لمحض الأثر كنوع من الظاهرية في التعامل مع المسألة دون نظر في المعاني والأصول فيقول: «والمقصود هنا التنبيهُ على مآخذِ الناس، فالذين لا يرون الطلاقَ المحرَّمَ لازماً يقولون: هذا الأصل الذي عليه الفقهاء كمالك والشافعي وأحمد وغيرهم، وهو أن العقود المحرمة لا تقع لازمة، كالبيع المحرَّم والنكاح المحرَّم والكتابة المحرَّمة. ولهذا أبطلوا نكاحَ الشغار ونكاحَ المحلّل، وأبطلَ مالك وأحمد

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣٣: ٢٨).

البيعَ عندَ النداءِ يومَ الجمعة. ولكنّ الذين خالفوا قياسَ أصولهم في الطلاق خالفوها لما بلغَهم من الآثار، فلما ثبتَ عندهم عن أئمة الصحابة أنهم ألزموا بالثلاث المجموعة قالوا: لا يُلزِمون بذلك إلّا وذلك مقتضى الشرع. واعتقد طائفة أن لزومَ هذا إجماعٌ، لكونهم لم يعلموا فيه خلافاً»[1].

ويرى ابن تيمية أن هذا الملحظ هو ذات الخطأ الذي دخل على أبي ثور عندما اختار إنفاذ الحلف بالطلاق، فهو ذهب لذلك بمجرد ظنه إجماعاً مع إقراره بأن قاعدة الشرع عدم التفريق بين الحلف بالطلاق وغيره، يُعلّق على ذلك بقوله: «فقد بيَّنَ أبو ثورٍ مأخذه، وأنَّ مقتضى ظاهر القرآن عنده: أنَّ كُلَّ حالفٍ سواء إنْ حَلَفَ بالطلاق أو غيرِهِ أنه تجزئه كفارةُ يمينٍ إذا حنث، لكنَّ الإجماعَ الذي يعتقدُهُ إذا عارضَ ظاهرَ القرآن رَجَّحَ الإجماع، والإجماع الذي اعتقدَهُ: إجماعُهُم على أنْ لا كفارةَ فيه لا على أنَّه لا يلزمه طلاقٌ؛ كما بينه، لكن إذا أجمعوا أنه لا كفارةَ فيه امتنع أنْ يجب عليه كفارة، وحينئذٍ فهو حالفٌ عنده، وموجب يمينِهِ لزومُ ما حلفَ بهِ أو الكفارة، فلما سقطت الكفارة بما ظَنَّه من الإجماع، والواجب عنده إذا سقطَ هذا لزوم الإجزاء لزمه بالطلاق»[2].

لكن ابن تيمية يُنَزِّه الأمة أن تجتمع على معنى كهذا بدون أن يكون هناك فرق مؤثر بين المسألتين فيقول: «إنا قبل أنْ نعلم النزاع مَعَنَا ظنان؛ ظنُّ الإجماع، وظنُّ عموم القرآن لفظاً ومعنى. فمن كان قوةُ ظنِّ الإجماع عنده أقوى ـ كأبي ثور ـ قدَّمَ هذا الظن، ومن كان ظنُّه بكلام الله وعلمه وحكمته أتم، وأنَّ الله ـ تعالى ـ لا يُفرِّقُ بين المتماثلين ولا ينقض العلة لغير مخصصٍ معنوي، وكان ـ أيضاً ـ إذا رجعَ إلى نفسهِ لم يَجد عنده اعتقاداً بنفي النزاع يقاومُ هذا الاعتقاد الذي عَلِمَهُ من كلام الله وكلام رسوله = حَكَمَ بأنَّ الأمةَ لا تجتمع على مثل هذا، وأنها معصومةٌ أن تجتمع على خطأ.

والفرق بينَ المتماثلين ونقض العلة بدون مخصص معنوي تُنَزَّهُ الأمةُ أن تجتمع عليه؛ كما نَزَّهَ الله ﷻ رسولهُ ﷺ أن يكونَ في حُكمِهِ مثل هذا التعارض الذي يوجب القدح في أحدها؛ إمَّا في دلالة الكتاب والسُّنَّة لفظاً ومعنى، وإمَّا في دلالة الإجماع، وكلٌّ من الدلالتين صحيحة، والحقُّ لا يَتعارضُ»[3].

---

(١) ابن تيمية، جامع المسائل (١: ٣٦١ ـ ٣٦٢).

(٢) ابن تيمية، الرد على السبكي (٢/ب)، (٣/أ).

(٣) ابن تيمية، الرد على السبكي (٤/أ).

(٥)

الاطراد التشريعي وواقع الفقهاء

يعترف ابن تيمية أن هذا الباب ربما يَعْسُر على بعض الفقهاء فلا يستطيعون في بعض المسائل إقامة هذا النوع من التوافق أو النظر في فلسفة التشريع التي جعلت هذا الجزئي لا يندرج تحت القاعدة الكلية، فيقول: «ومعرفه الحكم والمعاني التي تضمنتها الشريعة من أشرف العلوم فمنه الجلي الذي يعرفه كثير من الناس ومنه الدقيق الذي لا يعرفه إلا خواصهم فلهذا صار قياس كثير من العلماء يرد مخالفاً للنصوص لخفاء القياس الصحيح عليهم كما يخفي على كثير من الناس ما في النصوص من الدلائل الدقيقة التي تدل على الأحكام»[١].

عدم إدراك بعض الفقهاء لقانون اطراد الشريعة يؤثر بالضرورة ـ في رأي ابن تيمية ـ على النظرة للإسلام، فيقول: «فمنْ طَرَدَ الدليل والقياس في الحلف بالطلاق والعتاق سَلِمَ من التناقض، وكان قوله متضمناً إظهار محاسن الإسلام التي بعث بها خير الأنام، ومن تناقض قوله لم يكن ذلك قادحاً في حُسْنِ ما جاء به الرسول ﷺ وسلامته من التناقض»[٢].

وفهم قانون الاطراد والذي يُعبر عن فلسفة التشريع الفقهي يُساعد في استخراج أقوال جديدة لمسائل حادثة بناء على أصول هذا الباب، وهذا ما استعان به ابن تيمية عندما أراد أن يبين فقه الصحابة لهذا الباب، حيث يقول: «الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ وإنْ كانوا لم يتكلموا في الحلف بالطلاق، فقد تكلموا في نظيره وهو الحلف بالعتق والنذر»[٣].

وعدم إدراك كليات الشرع قد يؤدي إلى قلب قانون الشريعة أيضاً عند الفقهاء، يقول في ذلك: «وهؤلاء قلبوا الشريعة، فجعلوا كونه يميناً ليس هو الموجب للكفارة، ولا كونه غير يمين هو المانع من ثبوتها، بل كونه التزاماً هو الموجب للكفارة، وكونه غير التزام يمنع ثبوت الكفارة، والله ﷻ إنما عَلَّقَ وجوبَ الكفارة بكونه يميناً، **وهم قلبوا الشريعة في موضعين**:

أحدهما: جعلهم الوصف المؤثر في اللزوم كونه تعليقاً.

والثاني: كون الوصف المانع من اللزوم كونه التزاماً، وهو في ذلك تعليق؛ وليس

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٠: ٥٦٨).

(٢) ابن تيمية، الرد على السبكي (١٦/أ).

(٣) المصدر السابق (٤٠/أ).

معهم دليل شرعي على أن المؤثر في اللزوم هو التعليق، ولا دليل شرعي على أن المانع من اللزوم والموجب للكفارة كونه التزاماً، ولا الوصف الأول مؤثر عندهم، بل كثير من التعليقات لا يجعلونها لازمة؛ ولا الثاني مانعاً، فكثير من الالتزامات يجعلونها لازمة. ثم نَفْيُ وجوبِ الالتزام لا يوجب ثبوت الكفارة، فما الموجب لثبوت الكفارة؟!

وإنما الشريعة التي بعث الله ـ تعالى ـ بها رسوله ﷺ أَنَّ الوصف المؤثر في الوقوع واللزوم كونه مُطَلِّقاً ومعتقاً وناذراً سواء كان بصيغة تنجيز أو بصيغة تعليق. والوصف الموجب للكفارة المسقطُ للزوم هو كونه يميناً سواء كان المعلق التزاماً أو وقوعاً، وسواء كانت بصيغة تعليق أو صيغة قسم.

وَمَنْ تَدَبَّرَ هذه المعاني وتصورها تصوراً جيداً = عَلِمَ علماً يقيناً خَطَأَ هذا القول الذي أهدر فيه المعاني المعتبرة في الشرع، واعتبر المعاني المهدرة، مع تناقض أصحابه، وعلم أَنَّ القول الذي دَلَّ عليه الكتاب والسُّنَّة هو موافق للشرع مُطَّرِدٌ غير متناقض.

فذاك القول لَمَّاً كان من عند غير الله كان فيه اختلافاً كثيراً، وهذا القول لما كان من عند الله كان متشابهاً يصدق بعضه بعضاً؛ وهكذا جميع الأقوال التي ثبت أن الرسول ﷺ جاء بها توافق الأدلة الشرعية والعقلية فلا تتناقض، بخلاف الأقوال المخالفةِ لما جاء به الرسول ﷺ فإنها مخالفة للشرع والعقل متناقضة»[1].

(١) المصدر السابق (٢٢٣/أ).

المدخل الرابع

صناعة الأنساق الفقهية (مسالك فقهاء الشريعة)

عندما يتجاوز الفقيه مرحلة اكتشاف (روح الشريعة) ويتأكد من (اطراد الشريعة) فإنه يحتاج لأن يوازن ذلك بما أنتجه الفقهاء في فقههم للشريعة والذي تشكل فيما بعد في المدونات الفقهية.

اعتنى ابن تيمية كثيراً بتلك المدونات، لكن لم يكن ينظر إليها كمسائل متفرقة، وإنما كان ينظر إليها بتفكير نسقي خاص؛ أي: أنه ينظر إلى مسالك الفقهاء كوحدات موضوعية مترابطة، الأمر الذي يقود في نهاية المطاف إلى إدراك مآخذ الفقهاء في مقولاتهم.

(١)
الخبرة بمسالك الفقهاء

إن هذا النظر الكلي لنسق الأقوال ومآخذها هو أحد الأبعاد التي كثيراً ما يفتقدها البحث الفقهي، حيث يتم النظر إلى كلام الفقهاء كجُزُر متفرقة، الأمر الذي لا يساعد على اكتشاف منطق تفكير الفقهاء في هذه الأبواب.

إن السؤال الذي يسيطر عادة على وعي الباحث في المجال الفقهي هو: ماذا يقول الفقيه في هذه المسألة؟ ويغيب عنه السؤال الأكثر أهمية وهو: ما المنطق الذي حكم الفقيه وهو يفكر في هذا الباب عموما والذي تنتمي إليه هذه المسألة الجزئية؟!

يدرك ابن تيمية أهمية هذا المدخل فينبه على أهمية معرفة مآخذ الفقهاء فيقول: «نقل الفقه إن لم يعرف الناقلُ مأخذَ الفقيه، وإلا فقد يقع فيه الغلط كثيراً»[(١)]، هذا النوع من النظر هو الذي يقود الفقيه ليحدد بشكل أكثر دقة الراجح من المرجوح من الأقوال المعينة.

---

(١) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم (٢: ٣٧).

هذا التفكير النسقي كثيراً ما يستخدمه ابن تيمية في تفكيره واختياراته الفقهية، وتظهر ملامح استخدامه في صور شتى:

فهو يستخدمه ليبين مآخذ الفقهاء في أقوالهم، فتجده يضع نسقاً فقهياً عاماً في طريقة أبي حنيفة في مسألة القتل وهو أن أصله الكلي يقوم على أساس: «إنه لا يوجب قتل أحد على ترك واجب أصلاً حتى الإيمان»، ويدخل تحت هذا النسق فروعا عديدة، منها: ـ كما يقول ـ: «إنه لا يقتل إلا المحارب لوجود الحراب منه وهو فعل المنهي عنه ويسوي بين الكفر الأصلي والطارئ فلا يقتل المرتد لعدم الحراب منه»، ومنها أيضاً أنه: «لا يقتل من ترك الصلاة أو الزكاة إلا إذا كان في طائفة ممتنعة فيقاتلهم لوجود الحراب كما يقاتل البغاة»، ثم يختم حديثه بقوله: «فهذه مآخذ فقهية نبهنا بها على بعض أسباب القتل»[1].

إن بيان هذه المآخذ يساعد على محاكمة وفحص منتجاتها وهي الأقوال، فهو لم يناقش مسألة قتل المرتد عنده بمعزل عن أصله العام الذي يذهب إليه.

كما أنه يستخدم النسق في الترجيح، فيرجح نسقاً فقهيا على نسق فقهي آخر، فهو يقول: «أصول مالك في البيوع أجود من أصول غيره»[2]. ويقول في سياق آخر عن مذهب أحمد بن حنبل: «أصول أحمد المنصوصة عنه أكثرها يجري على أن الأصل في العقود والشروط الجواز والصحة... أحمد أكثر تصحيحاً للشروط فليس في الفقهاء الأربعة أكثر تصحيحاً منه»[3].

إن عادة الترجيح الفقهي أنه يتجه إلى ترجيح قول على قول، لكن ابن تيمية يتجاوز ذلك وصار يعقد الترجيح بين نسق فقهي عام ونسق فقهي آخر.

وعندما جاء ليقارن بين أهل المدينة (المالكية) ومذهب أهل الكوفة (الحنفية) فإنه استعمل النظرة النسقية لعموم الأبواب وليس مجرد الترجيح في مسألة مقابل مسألة أخرى، فتراه يتحدث عن مجموع باب الأشربة والذي يتضمن جملة من المسائل الفقهية فيقول: «ومعلوم أن مذهب أهل المدينة في الأشربة أشد من مذهب الكوفيين»[4]. وفي باب الأطعمة الأمر على العكس من ذلك حيث يقول: «وأما الأطعمة: فأهل الكوفة أشد فيها من أهل المدينة». ويقول في باب ثالث وهو باب

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٠: ١٠٣).
(٢) المصدر السابق (٢٩: ٢٦).
(٣) المصدر السابق (٢٩: ١٣٢ ـ ١٣٣).
(٤) المصدر السابق (٢٠: ٣٣٤).

العقوبات: «وأما العقوبات والأحكام فمذهب أهل المدينة أرجح من مذهب أهل الكوفة»[1].

وفي باب الأنكحة يقول: «وأما المناكح فلا ريب أن مذهب أهل المدينة. في بطلان نكاح المحلل ونكاح الشغار = أتبع للسنة ممن لم يبطل ذلك من أهل العراق... فإن من أصولهم أن القصود في العقود معتبرة، كما يجعلون الشرط المتقدم كالشرط المقارن، ويجعلون الشرط العرفي كالشرط اللفظي.

ولأجل هذه الأصول أبطلوا نكاح المحلل، وخلع اليمين الذي يفعل حيلة لفعل المحلوف عليه، وأبطلوا الحيل التي يستحل بها الربا وأمثال ذلك»[2].

والأمر نفسه في باب عقود المشاركات والتي تتضمن عدداً من المسائل، فهو يفاضل بين مالك والشافعي فيقول: «ومذهب مالك في المشاركات من أصح المذاهب وأعدلها؛ فإنه يجوز شركة العنان والأبدان وغيرهما، ويجوز المضاربة والمزارعة والمساقاة، والشافعي لا يجوز من الشركة إلا ما كان تبعاً لشركة الملك»[3].

إن النماذج السابقة تدل على أنه لا يكتفي بمجرد النظر في الأقوال الفقهية واعتبارها أقوالاً معزولة بعضها عن بعض، بل يحاول أن يكتشف كامل المشهد للأقوال.

هذه الطريقة في النظر هي ذات الطريقة التي استخدمها وهو ينظر إلى مجموع أقوال الفقهاء في باب الطلاق، ليكشف بناء على ذلك عن اتجاه هذه الأقوال إلى أين يسير؟

وهو بهذا الكشف أيضاً يحاول أن يؤكد أن النسق الذي قد يرسمه بعض الفقهاء قد يكون بخلاف النسق الذي ترسمه الشريعة، فقد يحدد بعض الفقهاء مساراً عاماً تكون الشريعة على نقيضه، وكمثال على ذلك مسألة الطلاق التي يحاول ابن تيمية أن يؤصل لقاعدة الشريعة فيها وأنه منهي عنه إلا للحاجة، وبناء على هذا الأصل يبني أيَّ الاتجاهات الفقهية هي التي تناسب هذا الأصل فيقول:

«والطلاق منهي عنه إلّا لحاجةٍ كما قد عُرِف، فالذي يُناسِب ذلك تيسيرُ حصول النكاح وتشديد حصول الطلاق، كما قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ﴾، فأمر بالتعاون على ما يحب، ونهى عن التعاون على ما يكره.

وطائفة من الناس يعكسون الأمر، فتجدهم يشدّدون النكاح ويُصعِّبون صحتَه، فلا يوقعون ما يحبه الله إلّا بشرائط كثيرة، وكثير منها لا أصل له في الكتاب والسُّنَّة،

(١) المصدر السابق (٢٠: ٣٨١).

(٢) المصدر السابق (٢٠: ٣٧٨).

(٣) المصدر السابق (٢٠: ٣٥٣).

كاشتراطِ بعضهم لفظَينِ معينَينِ، وهو الإنكاح والتزويج؛ واشتراط بعضهم أن يكون ولي المرأة عدلاً؛ واشتراط بعضهم حضورَ شاهدينِ عدلين مبرزينِ؛ واشتراط بعضهم في صحتِه الكفاءةَ في النسب والدين واليسار والصناعة والحرّية؛ واشتراط بعضهم أن يكون القبول عقب التلفظ بالإيجاب. وهذه الشروط ونحوها لا أصل لها، بل الأصول والنصوص تدلُّ على بطلان اشتراطها.

ثمَّ إن طائفةً من الناس يشدِّدون في انعقاده، ويُعيدون اللفظ على العاميّ مرتين أو ثلاثاً، ويزيدون على ما ذكره الفقهاء أموراً من جنس الوسواس الذي يزيدونه في نيات العبادات. ثم الطلاق الذي يبغضه الله لغير حاجة تجدهم سِراعاً إلى وقوعِه، فيُوقِعونَه على المكرَه والسكران والحالف الحانث الناسي والجاهل وغير هؤلاء»[1].

والأمر نفسه في تحليله لمسألة الحلف بالطلاق حيث يقول:

«ففي الجملة؛ هو (أي: النكاح) من أصول مصالح الآدميين طبعاً وشرعاً، بخلاف الرق فإنه ثابت على خلاف مقتضى الفطرة والشرعة، وإنما يُسْتَرق مَنْ خَرَجَ عن فطرة الله التي فطر الناس عليها، وعن دينه الذي شرعه.

فالطلاق إزالة الذي هو من مصالح العباد في المعاش والمعاد، والإعتاق إزالة الرِّقَّ الذي إزالته من تمام مصالح العباد في المعاش والمعاد.

فالطلاق من جنس الرق الثابت على خلاف الأصل، والإعتاق من جنس النكاح الموافق لمقتضى الأصل؛ فلهذا جاءت الشريعة الكاملة بتوسيع طرق العتق والترغيب فيه، وتضييق طرق الطلاق والمنع منه، فمن عكس ذلك فقد بَدَّلَ فطرة الله التي فطر عباده عليها، وشرعة الله الذي أرسل بها رسوله ﷺ لا سيما فيمن عَلَّقَ تعليقاً يقتضي لزوم العتق له، وجعل العتق لازماً له عند وجود الشرط، كما جعل النذر لازماً له عند وجود الشرط، لكن كان قصده اليمين وهو يكره لزوم ما عَلَّقَهُ سواء وجد الشرط أو لم يوجد»[2].

ويناقش السبكي من منطلق تقييم نسقه الفقهي ومقارنته بما في النصوص فيقول: «عكست الشريعة؛ فإنَّ الواجب أَنْ تجعل المنصوص أصلاً وتلحق به غير المنصوص، والنص ورد في أيمان المسلمين، فالواجب أن تثبت الحكم في جميع أيمان المسلمين، والصيغة التي يظن أنها ليست صيغة يمين إذا كان معناها معنى باليمين ألحقتها بها، وأنتَ جعلتَ صيغةَ التعليق هي الأصل وألحقت بها صيغة القسم»[3].

---

(١) ابن تيمية، جامع المسائل (١: ٣٤٨).

(٢) ابن تيمية، الرد على السبكي (١٩١/ب).

(٣) المصدر السابق (١٤٣/أ).

(٢)
الأنساق الفقهية واتجاهات الأقوال

يستخدم ابن تيمية مسلكاً آخر من مسالك الكشف عن أنساق أقوال الفقهاء، وهو تصنيفها بحسب تشددها وتساهلها وتوسطها، فيقول:

«فإنك تجد الأقوال فيه ثلاثة: قول فيه آصار وأغلال. وقول فيه خداع واحتيال. وقول فيه علم واعتدال.

وقول يتضمن نوعاً من الظلم والاضطراب. وقول يتضمن نوعاً من الظلم والفاحشة والعار. وقول يتضمن سبيل المهاجرين والأنصار.

وتجدهم في مسائل الأيمان بالنذر؛ والطلاق والعتاق على ثلاثة أقوال:

قول يسقط أيمان المسلمين ويجعلها بمنزلة أيمان المشركين.

وقول يجعل الأيمان اللازمة ليس فيها كفارة ولا تحلة كما كان شرع غير أهل القبلة.

وقول يقيم حرمة أيمان أهل التوحيد والإيمان؛ ويفرق بينهما وبين أيمان أهل الشرك والأوثان ويجعل فيها من الكفارة والتحليل ما جاء به النص والتنزيل واختص به أهل القرآن دون أهل التوراة والإنجيل.

وهذا هو الشرع الذي جاء به خاتم المرسلين وإمام المتقين وأفضل الخلق أجمعين. صلى الله عليه وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين؛ وعلى التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين»[(١)].

وابن تيمية وهو ينقد هذه الاتجاهات سواء تلك التي تذهب إلى التشدد أو التي تذهب إلى التحايل، فإنه يرى ـ بعد خبرة طويلة مع مسائل الخلاف الفقهي ـ أن نسق الشريعة يتجه نحو نسق الوسطية، ولذلك يقول: «وقد تأملت ما شاء الله من المسائل التي يتباين فيها النزاع نفياً وإثباتاً حتى تصير مشابهة لمسائل الأهواء؛ وما يتعصب له الطوائف من الأقوال؛ كمسائل الطرائق المذكورة في الخلاف بين أبي حنيفة والشافعي وبين الأئمة الأربعة؛ وغير هذه المسائل: فوجدت كثيراً منها يعود الصواب فيه إلى الوسط؛ كمسألة إزالة النجاسة بغير الماء ومسألة القضاء بالنكول؛ وإخراج القيم في الزكاة؛ والصلاة في أول الوقت؛ والقراءة خلف الإمام؛ ومسألة تعيين النية وتبييتها؛ وبيع الأعيان الغائبة واجتناب النجاسة في الصلاة ومسائل الشركة: كشركة الأبدان والوجوه والمفاوضة ومسألة صفة القاضي»[(٢)].

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى (٣٣: ٤٢ ـ ٤٣).

(٢) مجموع الفتاوى (٢١: ١٤١).

(٣)

الأنساق الفقهية والتطور التاريخي

تتابع العلماء على نقل الإجماع في مسألة الحلف بالطلاق، وهو إجماع لا يتماشى في مضمونه مع نسق المسائل الأخرى في باب الأيمان، فمن أين حصل هذا الإجماع على هذا النحو؟

سيطر هذا السؤال على ابن تيمية ليكشف عن سبب الخلل الذي أدى إلى عدم اتساق هذا الحكم مع الأحكام في الحلف بالعتق ونحوه.

الجيل الأول من الصحابة ليس لهم كلام في هذه المسألة، لم يجد ابن تيمية للصحابة كلاماً في هذه المسألة، لكن ابن تيمية قبل أن يخرج من استقراء المسألة في هذا الجيل يسجل الملاحظة التالية: «الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ وإنْ كانوا لم يتكلموا في الحلف بالطلاق، فقد تكلموا في نظيره وهو الحلف بالعتق والنذر»[١].

إذاً كان الأصل أن يطرد هذا الأصل مع نسق المسائل الأخرى، لكن الأمر لم يكن كذلك في المدونات الفقهية المذهبية التي تدعي الإجماع على هذا الحكم.

تتبع ابن تيمية البحث التاريخي لهذه المسألة، ليجد أن القول الذي غير مسار الخلاف فيها هو نقل أبي ثور الإجماع على قوله، ونقله عنه من بعده حتى أصبح قولاً مشهوراً بين عامة الفقهاء، فعامتهم نقلوا هذا الإجماع عن أبي ثور ظناً منهم أنه صحيح، وهكذا تسلسل البحث بابن تيمية إلى أن وقف على جذور الخطأ الفقهي في هذا الإجماع، حيث يقول: «هذا القول لم يُعرف عن أحدٍ من المسلمين قبل أبي ثور، ولا نقله أَحَدٌ عن أَحَدٍ قبل أبي ثور، ولولا أَنَّ أبا ثور قاله لم يعرف به قائل في الإسلام، فلا يعرف في الإسلام من جعل في الحلف بالنذر والعتق: الكفارة، وألزم الحالف بالطلاقِ الطلاقَ إلا أبا ثور، ولو كان هذا مما يعرف عن أحد من الصحابة أو يفهم من كلامهم = لكان هذا مما يتوفر نقل العلماء له عنهم، ولكان نقل ذلك عنهم أولى من نقله عن أبي ثور»[٢].

ويُعَلِّق على السبكي في هذه المسألة قائلاً: «وأئمة العلم ينكرون على مثل هذا المعترض وأمثاله الذين يتكلمون بالجهل، ويقفون ما ليس لهم به علم، ويجزمون بإجماع الأمة على ذلك، وليس لهم بهذا الإجماع من علم البتة؛ وغاية ما عندهم نقل من نقل ذلك، وأسبق من نقل الإجماع في ذلك أبو ثور، وكل من جاء بعده فعنه أخذ

(١) ابن تيمية، الرد على السبكي (٤٠/أ).

(٢) المصدر السابق (٩٣/ب).

ذلك؛ ومحمد بن نصر عنه أخذه، وكذلك ابن جرير الطبري، وابن عبد البر عنه أخذه ابن رشد الحفيد»[1].

ويضيف في شأن العلماء الذين تابعوا أبا ثور فيقول: «والذين جاؤوا بعد أبي ثور مثل: محمد بن نصر وابن عبد البر نقلوا الإجماع الذي ظَنَّهُ أبو ثور مع تسويتهم بين الطلاق والعتاق، ومع نقلهم لأقوال الصحابة الذين أفتوا في الحلف بالعتق بكفارة يمين؛ فهؤلاء يلزمهم أن يخطئوا الصحابة، وأَنْ يُقَوِّلُوهم ما لم يقولوه، ويقولوا مع ذلك أنهم أخطأوا فيه، ولا علم عندهم بذلك إلا تقليد أبي ثور في إجماعٍ ليس عنده فيه إلا عدم العلم»[2].

بهذا التحليل لهذا الإجماع تظهر أهمية التتبع التاريخي لتطور المسائل والأقوال الفقهية في تحقيق القول فيها، فمسألة بهذا الحجم من التتابع في الإجماع، وينتشر القول به في سائر المذاهب الأربعة، ويصبح هو القول المعتمد فيها، يرجعه ابن تيمية من خلال تتبعه التاريخي إلى نقل عن واحد من العلماء.

وبهذا التتبع التاريخي لنشأة القول بالإجماع في هذه المسألة استطاع ابن تيمية أن يُفكك هذا النقل، ويرجعه إلى جذوره.

ثم بعد إرجاعه لأبي ثور انتقل لمناقشة مستند أبي ثور في هذا الإجماع وبيان أنه يستند إلى معنى غير صحيح، فنقل مقالة أبي ثور التي يقول فيها: «فكلُّ يمينٍ حَلَفَ بها الإنسانُ فَحَنِثَ فعليه الكفارة على ظاهرِ الكتاب إلا أنْ تجتمع الأمة على أنه لا كفارة عليه في شيءٍ ما، ولم يجتمعوا على ذلك إلا في الطلاق، فأسقطنا عن الحالف بالطلاق الكفارةَ، وألزمناه الطلاقَ للإجماع، وجعلنا في العتق الكفارة، لأنَّ الأمةَ لم تجتمع على أنْ لا كفارةَ فيه»[3].

ثم يعلق عليها شارحاً فيقول: «فقد بيَّنَ أبو ثورٍ مأخذه، وأنَّ مقتضى ظاهر القرآن عنده: أنَّ كُلَّ حالفٍ سواء إنْ حَلَفَ بالطلاق أو غيرِهِ أنه تجزئه كفارةُ يمينٍ إذا حنث، لكنَّ الإجماعَ الذي يعتقدُهُ إذا عارضَ ظاهرَ القرآن رَجَّحَ الإجماع، والإجماع الذي اعتقدَهُ: إجماعُهُم على أنْ لا كفارةَ فيه لا على أنَّه لا يلزمه طلاقٌ؛ كما بينه، لكن إذا أجمعوا أنه لا كفارةَ فيه امتنع أنْ يجب عليه كفارة، وحينئذٍ فهو حالفٌ عنده، وموجب يمينِهِ لزومُ ما حلفَ بِهِ أو الكفارة، فلما سقطت الكفارة بما ظَنَّه من الإجماع، والواجب عنده إذا سقطَ هذا لزوم الإجزاء لزمه بالطلاق»[4].

(١) المصدر السابق (٤٩/أ/أ).

(٢) المصدر السابق (٩٤/أ).

(٣) المصدر السابق (٢/ب).

(٤) المصدر السابق (٢/ب) ـ (٣/أ).

وأضاف أيضاً أن نقله هو نوع من الاجتهاد الذي لا يلزم متابعته عليه فقال: «وأبو ثور نفسه نقل الإجماع؛ فقد علمنا ذلك، لكنْ مراده بذلك: أني لا أعلم نزاعاً، وإني أظن عدم النزاع؛ هكذا قال عن نفسه فيما يحكيه من الإجماع، ليس نقله للإجماع كنقله لما سمعه من أقوال العلماء منهم أو ممن نقل عنهم، بل هذا أمرٌ اجتهادي مستنده الاستقراء وتتبع الأقوال، فلمَّا لم يجد فيما بلغه من أقوال العلماء من قال بالتكفير = ظَنَّ أنه لا قائل به.

كما يقول أهل الحديث: لم يرو هذا غيرُ فلان، وكما يقول بعض أتباع الأئمة: لم يذكر هذا القول أو هذا الوجه إلا فلان؛ فهذا كله مستنده فيه الاستقراء والتتبع، وهو قولٌ باجتهاد واستقراء يقع فيه الصواب والخطأ، ليس هو من باب نقل الأحاديث وأقوال العلماء التي تنقل بالسماع أو بما يوجد في الكتب عنهم»[1].

ويكرر هذا المعنى فيقول: «فنقلُ أبي ثور للإجماع الذي مستنده عنده استقراؤه لأقوال العلماء هو من الخبر عن اجتهاده واستقرائه = ليس خبراً كأخبار المحدثين وشهادة الشهود بالأمور المعلومة بسمع أو رؤية»[2].

(١) المصدر السابق (٢٣٥/أ).

(٢) المصدر السابق (٢٣٥/ب).

المدخل الخامس

اعتبار مآلات الأقوال (واقعية الشريعة)

«وليس الفقيه من عمد إلى ما نهى عنه النبي ﷺ دفعاً لفساد يحصل لهم فعدل عنه إلى فساد أشد منه، فإن هذا بمنزلة المستجير من الرمضاء بالنار»[١].

هكذا ينفي ابن تيمية وصف الفقه عن الفقيه الذي لا يستطيع إدراك مآلات أقواله وفتاواه، هذا الإدراك هو الذي سيكشف في نهاية المطاف عن حسن الشريعة ورحمتها وصلاحيتها للتطبيق والتفعيل.

والحديث عن المآلات وأهميتها تحول إلى حديث نظري أكثر منه حديثاً تطبيقياً علمياً إجرائياً، وهذا ما يميز أطروحة ابن تيمية في هذا المجال، فالسياق الذي يستدعي هذه النظرية عند ابن تيمية في الغالب هو سياق عملي تطبيقي، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإن ثمة تصوراً أن تفعيل فكرة مآلات الأقوال إنما تستدعى في سياق التنزيل، ولا تستدعى في سياق التأويل وفهم النص، وهذا الجانب الآخر الذي يميز أطروحة ابن تيمية في هذا الباب، فهو يُفعِّل هذا النظر في فهم النص، وفي تطبيقه.

بمعنى؛ أن النظر المآلي عند ابن تيمية يشتغل على مستويين:

المستوى الأول: تحديد المراد شرعاً وهو الحكم الثابت، فالشريعة عنده لا يُمكن أن تحكم بما فيه فساد في حياة الناس، ولذلك عندما يريد أن يرجح قولاً على آخر يعتبر في نظره آثار الأقوال ومفاسدها ومصالحها، كما سيأتي في بيان شواهد ذلك.

والمستوى الثاني: في تطبيق هذا الحكم، وتحويل الحكم الثابت إلى حكم عارض لما يحتف به في واقع معين من إشكالات ومصالح أو مفاسد.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣٠: ٢٢٣).

(١)

المآل وتحديد الحكم الثابت

من أبرز أدوات/ محددات النقد الفقهي التي يُفعِّلها ابن تيمية في أثناء دراسته للخلاف والترجيح؛ محدد: مآلات الأقوال، فيحرص على بيان مآلات قوله ومآلات قول الآخرين، فهو وإن كان قولاً لجماهير أهل العلم إلا أن ذلك لم يدفع ابن تيمية لترك الكشف عن مآلاته ومفاسده كما يراها.

فهو من جهة مآلات ومصالح القول الذي يختاره في مسألة الطلاق الثلاث يقول: «مع ما لهم من مصلحة دينهم ودنياهم في ذلك من صيانة أنفسهم وحريمهم وأموالهم وأعراضهم وصلاح ذات بينهم وصلة أرحامهم؛ واجتماعهم على طاعة الله ورسوله؛ واستغنائهم عن معصية الله ورسوله: ما يوجب ترجيحه لمن لا يكون عارفا بدلالة الكتاب والسُّنَّة؛ فكيف بمن كان عارفاً بدلالة الكتاب والسُّنَّة»[١].

وأما القول الآخر والذي يذهب إلى احتساب الطلاق الثلاث ثلاثاً فيبين مفسدته فيقول: «وأيضاً فالشارع يحرم الشيء لما فيه من المفسدة الخالصة أو الراجحة. ومقصوده بالتحريم المنع من ذلك الفساد وجعله معدوماً. فلو كان مع التحريم يترتب عليه من الأحكام ما يترتب على الحلال فيجعله لازماً نافذاً كالحلال لكان ذلك إلزاماً منه بالفساد الذي قصد عدمه. فيلزم أن يكون ذلك الفساد قد أراد عدمه مع أنه ألزم الناس به وهذا تناقض يُنَزَّه عنه الشارع ﷺ»[٢].

ويؤكد هذا المعنى في سياق آخر فيقول: «وأيضاً فلو كان الطلاق المحرم قد لزم لكان حصل الفساد الذي كرهه الله ورسوله وذلك الفساد لا يرتفع برجعة يباح له الطلاق بعدها والأمر برجعة لا فائدة فيها مما تنزه عنه الله ورسوله؛ فإنه إن كان راغباً في المرأة فله أن يرتجعها وإن كان راغباً عنها فليس له أن يرتجعها فليس في أمره برجعتها مع لزوم الطلاق له مصلحة شرعية؛ بل زيادة مفسدة ويجب تنزيه الرسول ﷺ عن الأمر بما يستلزم زيادة الفساد والله ورسوله إنما نهى عن الطلاق البدعي لمنع الفساد فكيف يأمر بما يستلزم زيادة الفساد»[٣].

وبذات النظرة ينظر على إلى باب آخر غير باب النكاح وهو باب البيوع، فيقول عن

---

(١) المصدر السابق (٣٣: ١٣٩).

(٢) المصدر السابق (٣٣: ٢٥).

(٣) المصدر السابق (٣٣: ٢٤).

بعض البيوع التي حرمها بعض الفقهاء وهي مما يحتاجه الناس في معاشهم: «فكل ما لا يتم المعاش إلا به فتحريمه حرج، وهو منتف شرعاً.

والغرض من هذا: أن تحريم مثل هذا مما لا يمكن الأمة التزامه قط؛ لما فيه من الفساد الذي لا يطاق. فعلم أنه ليس بحرام؛ بل هو أشد من الأغلال والآصار التي كانت على بني إسرائيل ووضعها الله عنا على لسان محمد ﷺ.

ومن استقرأ الشريعة في مواردها ومصادرها وجدها مبنية على قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ وقوله: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾، فكل ما احتاج الناس إليه في معاشهم ولم يكن سببه معصية ـ هي ترك واجب أو فعل محرم ـ لم يحرم عليهم»[1].

هذه فكرة واقعية الحكم الشرعي/أو الفتوى الشرعية، فالشريعة ورحمتها لا تأتي بتحريم ما يحتاج الناس إليه ولا تقوم حياتهم إلا به، هذا في أصل الوضع التشريعي، فابن تيمية ـ في نصوصه السابقه ـ لا يتحدث عن تطبيق الحكم وتنزيله، وإنما يتحدث عن الحكم نفسه، بمعنى: أن هناك فرقاً بين أن يختار الفقيه قولاً لكنه لا يطبقه في وقت معين لسبب عارض، وبين أن لا يختار هذا القول أصلاً لأن الشريعة لا يمكن أن تأتي بقول يؤدي إلى هذه المفاسد، فنظر ابن تيمية في مسألة الطلاق جارٍ على الفهم وليس على التطبيق، فهو يريد أن يقول ما خلاصته: لمّا تضمنت تلك الأحكام تلك المفاسد التي لا تأتي بها الشريعة عُلم أنها ليست بحرام.

ومن الزاوية نفسها يُحلل الموقف من رأي عمر رضي الله عنه في مسألة الطلاق الثلاث، حيث ينظر إليه من جهة المآلات فيقول: «وكان عمر ينهى عن التحليل ويقول: لا أُوتَى بمحلِّل ومحلَّل له إلّا رجمتُهما، فلو رأى عمر أن إيقاع الثلاث يُفضِي إلى التحليل الذي حرَّمه الله ورسولُه وإلى كثرته العظيمة لم يَنْهَ عنه، لعلمِه بأن القول بأن الثلاث لا تقع إلّا واحدة خير من التحليل، وأن المفسدة في التحليل أضعاف المفسدة في أن يتكلموا بالثلاث فلا يقع بهم إلّا واحدة. فمتى دارَ الأمر بين أن تقع الثلاثُ ويحلل، وبين أن لا تقع الثلاث، كان أن لا يقع أولى. ولا يرتاب في هذا من نوَّر الله قلبَه بالإيمان، فإن التحليل فيه شرٌّ كبيرٌ ليس في عدمِ إيقاع الثلاث جملةً منها شيء»[2].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٩: ٦٤).

(٢) ابن تيمية، جامع المسائل (١: ٣٣٦).

(٢)

عوامل مآلية مؤثرة في حركية النظر الفقهي

الملمح المهم الذي نتتبعه في تحليل ابن تيمية لمآلات الأقوال التي توصله إلى الاختيار الأليق بالشريعة هو طبيعة المفاسد والمآلات التي يعتبرها في إنتاج الحكم، وهي مآلات قليلاً ما يتم استحضارها في رؤية الفقيه، بل إن بعضها قد اتُخِذَ تجاهها موقفٌ سلبيٌّ وكأنها لا تتناسب مع رؤية الفقيه.

يمكن أن نطرح نموذجاً لهذه المفاسد والمآلات من خلال موقف ابن تيمية من فتوى الطلاق، ونؤكد ذلك بتطبيقات أخرى لابن تيمية في تفعيل هذا النظر:

١ ـ صورة الإسلام في ذهنية غير المسلمين:

يستحضر ابن تيمية أثناء ترجيحه لقوله ما يؤول إليه قوله من تحسين لصورة الإسلام، فيقول في مسألة الحلف بالطلاق: «فمنْ طَرَدَ الدليل والقياس في الحلف بالطلاق والعتاق سَلِمَ من التناقض، وكان قوله متضمناً إظهار محاسن الإسلام التي بعث بها خير الأنام، ومن تناقض قوله لم يكن ذلك قادحاً في حُسْنِ ما جاء به الرسول ﷺ وسلامته من التناقض»[١].

والنظر نفسه يجريه في تحليل قول مخالفيه فيُبين ما يؤول إليه قولهم، فهو يرى أن بعض الأقوال التي يقول بها بعض الفقهاء وتنسب للشريعة ربما تكون تشويهاً حقيقياً للإسلام، وفتح نافذة للتشكيك في أحكام الإسلام وشرائعه.

ومع أن هذا القول قول لجماهير العلماء ـ إن لم يكن إجماعاً عند معارضيه ـ إلا أن هذا لم يجعل ابن تيمية يتردد في ذكره لهذا الملحظ وهو يحلل الأقوال في مسألة الطلاق، فهو أن يُقرر أن هذه الزاوية وهي: (تشويه صورة الإسلام) أحد المفاسد، على عكس التصور الذي يسيطر على ذهن بعض المتفقهة أن استحضار الفقيه لنظرة غير المسلمين للدين هو نوع من الانهزامية وضغط الواقع التي بالضرورة تؤثر على ذهنية الفقيه ليختار الرأي الذي يتوافق مع مزاج الآخر (الكافر) أثناء تقريره لحكم الشريعة، لكن استحضار هذا المعنى ليس بالضرورة يُعبر عن هذا المعنى، فليس ثمة إشكال ـ بحسب رؤية ابن تيمية ـ أن يستحضر الفقيه كيف ينظر (الآخرون) لهذه الأقوال؟

يرى ابن تيمية أن القول بإيقاع الطلاق الثلاث ونحوها من الأحكام التي تسهل الخروج من عقد النكاح أنتج القول بالتحليل، ومن القول بالتحليل دخل كثير من

---

(١) ابن تيمية، الرد على السبكي (١٦/أ).

المشككين في التشكيك في أحكام الإسلام، وامتنع بعضهم عن الدخول فيه، يقول في ذلك: «ثم تسلط الكفار والمنافقون بهذه الأمور على القدح في الرسول ﷺ وجعلوا ذلك من أعظم ما يحتجون به على من آمن به ونصره وعزره ومن أعظم ما يصدون به عن سبيل الله ويمنعون من أراد الإيمان به ومن أعظم ما يمتنع الواحد منهم به عن الإيمان كما أخبر من آمن منهم بذلك عن نفسه وذكر أنه كان يتبين له محاسن الإسلام إلا ما كان من جنس (التحليل) فإنه الذي لا يجد فيه ما يشفي»[١].

وفي سياق آخر فإن ابن تيمية ذهب إلى أن (المسلم يرث الكافر) في حال لم يكن حربياً ـ كما سبق معنا ـ، فجاء تلميذه ابن القيم ليبين وجه عدم مخالفة هذا القول لظاهر حديث النبي ﷺ: «**لا يرث المسلم الكافر**»، فذهب إلى أن هذا القول الذي يقوله شيخه فيه ترغيب لغير المسلمين في الإسلام، فكثير من الكفار يمنعهم عن الإسلام كون أقاربهم الذين يرثون منهم أصحاب مال، وفي حال أسلموا حرموا من ميراثهم الأمر الذي يمنعهم من الدخول فيه، بل ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك وهو جعله هذه المصلحة ظاهرة وكافية في تخصيص معنى النص، فيقول: «قول النبي: «**لا يرث المسلم الكافر**» المراد به الحربي لا المنافق ولا المرتد ولا الذمي، فإن لفظ الكافر وإن كان قد يعم كل كافر فقد يأتي لفظه والمراد به بعض أنواع الكفار. .

وقد حمل طائفة من العلماء قول النبي: «**لا يقتل مسلم بكافر**» على الحربي دون الذمي، ولا ريب أن حمل قوله: «**لا يرث المسلم الكافر**» على الحربي أولى وأقرب محملاً؛ فإن في توريث المسلمين منهم ترغيباً في الإسلام لمن أراد الدخول فيه من أهل الذمة، فإن كثيراً منهم يمنعهم من الدخول في الإسلام خوف أن يموت أقاربهم ولهم أموال فلا يرثون منهم شيئاً، وقد سمعنا ذلك من غير واحد منهم شفاها، فإذا علم أن إسلامه لا يسقط ميراثه ضعف المانع من الإسلام وصارت رغبته فيه قوية، **وهذا وحده كاف في التخصيص وهم يخصون العموم بما هو دون ذلك بكثير**، فإن هذه مصلحة ظاهرة يشهد لها الشرع بالاعتبار في كثير من تصرفاته، وقد تكون مصلحتها أعظم من مصلحة نكاح نسائهم وليس في هذا ما يخالف الأصول»[٢].

٢ ـ تنزيه الشريعة:

يستحضر أيضاً ابن تيمية أن بعض أقوال الفقهاء ـ من وجهة نظره ـ فيها تنقيص لشريعة الإسلام مما يوجب القول بتنزيه الشريعة عنها، وهذه إحدى المفاسد التي

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣: ٣٣).

(٢) ابن القيم، أحكام أهل الذمة (٢: ٨٥٦).

أنتجها القول بإيقاع الطلاق الثلاث، يذكر ذلك فيقول: «فصار في قولهم من الأغلال والآصار والحرج العظيم المفضي إلى مفاسد عظيمة في الدين والدنيا أمور.. منها: تنقيص شريعة الإسلام»[1].

وهو يُشَغِّل هذا المعنى في غير هذا الباب، حتى في بعض المسائل التي تبدو أقل من مسألة الأنكحة بكثير، فيقول أثناء ترجيحه لمسألة عدم قراءة الفاتحة خلف الإمام في الصلاة الجهرية: «وأيضاً فالمقصود بالجهر استماع المأمومين ولهذا يؤمنون على قراءة الإمام في الجهر دون السر فإذا كانوا مشغولين عنه بالقراءة فقد أمر أن يقرأ على قوم لا يستمعون لقراءته وهو بمنزلة أن يحدث من لم يستمع لحديثه ويخطب من لم يستمع لخطبته وهذا سفه تنزه عنه الشريعة»[2].

٣ ـ التنفير عن الدين/ التدين:

هذا الرأي ـ كما يقول ابن تيمية ـ فيه تنفير من الدين، الأمر الذي أدى ببعضهم إلى الردة عن أحكام الدين وهذه من مفاسد هذا القول، حيث يقول في ذلك:

«فصار في قولهم من الأغلال والآصار والحرج العظيم المفضي إلى مفاسد عظيمة في الدين والدنيا أمور، منها: ردة بعض الناس عن الإسلام لما أُفتي بلزوم ما التزمه»[3].

وابن تيمية يُفعل هذا النظر حتى في غير هذه المسألة، مما يدل على اعتباره لهذا المعنى أثناء النظر في أحكام الشريعة، فهو يُقرر في مسألة من لم يلتزم أداء الواجب وإن لم يكن كافراً في الباطن ففي إيجاب القضاء عليه تنفير عظيم عن التوبة، فيقول:

«فإن الرجل قد يعيش مدة طويلة لا يصلي ولا يزكي وقد لا يصوم أيضاً ولا يبالي من أين كسب المال أمن حلال أم من حرام ولا يضبط حدود النكاح والطلاق وغير ذلك، فهو في جاهلية إلا أنه منتسب إلى الإسلام، فإذا هداه الله وتاب عليه فإن أوجِب عليه قضاء جميع ما تركه من الواجبات وأمر برد جميع ما اكتسبه من الأموال والخروج عما يحبه من الأبضاع إلى غير ذلك صارت التوبة في حقه عذاباً وكان الكفر حينئذ أحب إليه من ذلك الإسلام الذي كان عليه، فإن توبته من الكفر رحمة وتوبته وهو مسلم عذاب»[4].

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣٣: ٣٨).

(٢) المصدر السابق (٢٣: ٢٧٩).

(٣) المصدر السابق (٣٣: ٣٨).

(٤) المصدر السابق (٢٢: ٢٢).

وذات المعنى يُشغله في مسألة الأحكام المترتبة على عودة المرتد إلى الإسلام بعد ردته منه، هل يؤمر بقضاء الأحكام المترتبة عليه أثناء ردته؟ فذهب إلى عدم القضاء عليه، وجعل من معتبرات ترجيحه لهذا القول معنى (التنفير من الدين) فقال: «ولأن إيجاب القضاء هنا قد يكون فيه تنفير عن الإسلام لا سيما إذا كثرت أعوام الردة وكانت الأموال كثيرة فإنه قد يعجز عن القضاء فيصر على الكفر فرارا من القضاء»[١].

٤ ـ التأثير السلبي على العلاقات الاجتماعية:

يهتم ابن تيمية بملاحظة مدى تأثير الفتوى والحكم الاجتهادي على المجتمع، ويشغّل هذا الاعتبار في فتوى الطلاق وينتقد القول بالتفريق والبينونة بأنه يتسبب في تفكيك العلاقات الاجتماعية ويؤثر سلبا على تماسك المجتمع. فيقرر بأن من مفاسد هذا القول ومآلات تطبيقه «العداوة بين الناس»، لما ينتجه هذا الحكم من تفكيك للأسرة المسلمة وإلزامها ما لا يلزم، ولذلك يقول في بيان نتائج هذا القول: «كثر اعتقاد الناس لوقوع الطلاق مع ما يقع من الضرر العظيم والفساد في الدين والدنيا بمفارقة الرجل امرأته»[٢].

٥ ـ تعزيز نزعة التشدد والتحايل:

بعض الأقوال تقود إلى مزيد من الحرج والتشدد والأغلال والآصار على الناس، هذا ما يذكره ابن تيمية عن قول مخالفيه: «فلما حدث (الحلف بالطلاق) واعتقد كثير من الفقهاء أن الحانث يلزمه ما ألزمه نفسه ولا تجزيه كفارة يمين واعتقد كثير منهم أن الطلاق المحرم يلزم واعتقد كثير منهم أن جمع الثلاث ليس بمحرم واعتقد كثير منهم أن طلاق السكران يقع واعتقد كثير منهم أن طلاق المكره يقع. وكان بعض هذه الأقوال مما تنازع فيه الصحابة؛ وبعضها مما قيل بعدهم = كثر اعتقاد الناس لوقوع الطلاق مع ما يقع من الضرر العظيم والفساد في الدين والدنيا بمفارقة الرجل امرأته، فصار الملزمون بالطلاق في هذه المواضع المتنازع فيها (حزبين):

حزباً: اتبعوا ما جاء عن النبي ﷺ والصحابة في تحريم التحليل، فحرموا هذا مع تحريمهم لما لم يحرمه الرسول ﷺ من تلك الصور»[٣].

والحزب الثاني الذي أنتجه هذا القول الذي يصفه بأنه (أغلال وآصار)، هو حزب التحايل على الشريعة، فالتشدد قد يكون أحد الأسباب المنتجة لمسلك التساهل

---

(١) ابن تيمية، شرح العمدة (٤: ٤١).

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣٣: ٣٨).

(٣) المصدر السابق (٣٣: ٣٨).

والتحايل، ولذلك يقول: «وحزباً: رأوا أن يزيلوا ذلك الحرج العظيم بأنواع من الحيل التي بها تعود المرأة إلى زوجها.

وكان مما أُحدث أولاً (نكاح التحليل). ورأى طائفة من العلماء أن فاعله يثاب؛ لما رأى في ذلك من إزالة تلك المفاسد بإعادة المرأة إلى زوجها، وكان هذا حيلة في جميع الصور لرفع وقوع الطلاق. ثم أُحدث في (الأيمان) حيل أخرى. فأُحدث أولاً الاحتيال في لفظ اليمين ثم أُحدث الاحتيال بخلع اليمين؛ ثم أُحدث الاحتيال بدور الطلاق ثم أُحدث الاحتيال بطلب إفساد النكاح. وقد أنكر جمهور السلف والعلماء وأئمتهم هذه الحيل وأمثالها ورأوا أن في ذلك إبطال حكمة الشريعة وإبطال حقائق الأيمان المودعة في آيات الله وجعل ذلك من جنس المخادعة والاستهزاء بآيات الله حتى قال أيوب السختياني في مثل هؤلاء: يخادعون الله كأنما يخادعون الصبيان لو أتوا الأمر على وجهه لكان أهون علي»[(١)].

ونفس التحليل يستخدمه ابن تيمية في باب آخر غير باب الأنكحة وهو باب البيوع، فيُفسِّر النزعة نحو الاحتيال الفقهي بأنه متفرّع عن التشديد على الناس، فيقول: «وكل من توسع في تحريم ما يعتقده غرراً: فإنه لا بد أن يضطر إلى إجازة ما حرمه الله. فإما أن يخرج عن مذهبه الذي يقلده في هذه المسألة وإما أن يحتال.

وقد رأينا الناس وبلغتنا أخبارهم فما رأينا أحدا التزم مذهبه في تحريم هذه المسائل ولا يمكنه ذلك.

ونحن نعلم قطعاً أن مفسدة التحريم لا تزول بالحيلة التي يذكرونها. فمن المحال: أن يحرم الشارع علينا أمراً نحن محتاجون إليه ثم لا يبيحه إلا بحيلة لا فائدة فيها. وإنما هي من جنس اللعب»[(٢)].

ويُبين حصيلة تأمله في الأمور التي توقع الناس في مسلك التساهل والتحايل على أحكام الشريعة فيقول: «ولقد تأملت أغلب ما أوقع الناس في الحيل فوجدته أحد شيئين: إما ذنوب جُوزُوا عليها بتضييق في أمورهم فلم يستطيعوا دفع هذا الضيق إلا بالحيل، فلم تزدهم الحيل إلا بلاء كما جرى لأصحاب السبت من اليهود كما قال تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ وهذا الذنب ذنب عملي. وإما مبالغة في التشديد لما اعتقدوه من تحريم الشارع فاضطرهم هذا الاعتقاد إلى الاستحلال بالحيل. وهذا من خطأ الاجتهاد؛ وإلا فمن اتقى الله وأخذ ما أحل له

(١) المصدر السابق (٣٣: ٣٩).
(٢) المصدر السابق (٢٩: ٤٥).

وأدى ما وجب عليه؛ فإن الله لا يحوجه إلى الحيل المبتدعة أبداً. فإنه سبحانه لم يجعل علينا في الدين من حرج وإنما بعث نبينا ﷺ بالحنيفية السمحة. **فالسبب الأول**: هو الظلم. **والسبب الثاني**: هو عدم العلم. والظلم والجهل هما وصف للإنسان المذكور في قوله: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾»[1].

هذه بعض المآلات التي يستحضرها ابن تيمية في مختبر الترجيح الفقهي، وليس المراد فحص استقامة هذه المآلات وانطباقها في القول الذي يناقشه ولا تحديد ضوابط تشغيلها وحدود هذا التشغيل، وإنما المقصود هو توجيه الذهنية الفقهية إلى أن اعتبار هذا الجنس من النظر والاستكناه لأقوال الخلاف الفقهي هي طريقة مسلوكة عن الفقهاء، وينبغي استحضارها في ذهن الفقيه على عكس ما يتبادر لدى بعض المتفقهة من أن استحضار هذه المعاني أثناء النظر الفقهي ليست طريقة المحققين من الفقهاء.

(٣)
المآل وتحديد الحكم العارض

يفرق ابن تيمية في أحكام الشريعة بين الحكم الثابت والحكم العارض، فعادة ما يتعلم الفقيه الحكم الثابت المدون في كتب الفقه، لكنه لا يعرف الأحكام العارضة، فالأحكام المحرمة ربما تحولت لأسباب عارضة إلى واجبة، والواجبة ربما تحولت إلى محرمة، وذلك بِفْعل أسباب طارئة على الحكم أدت إلى هذا التغير، يقول مبيناً هذا التفريق بينهما: «وهذا أصل آخر في الواجبات والمستحبات... فإن كل واحد من الواجبات والمستحبات الراتبة يسقط بالعذر العارض بحيث لا يبقى لا واجباً ولا مستحباً كما سقط بالسفر والمرض والخوف كثير من الواجبات والمستحبات.

وكذلك أيضا قد يجب أو يستحب للأسباب العارضة ما لا يكون واجبا ولا مستحبا راتبا فالعبادات في ثبوتها وسقوطها تنقسم إلى راتبة وعارضة وسواء في ذلك ثبوت الوجوب أو الاستحباب أو سقوطه»[2].

وهو يعتبر أن هذا الأصل أحد الأصول المهمة التي لا بد من استحضارها حتى لا يحصل الغلط الفقهي، فيقول ـ عن أثر التفريق بين الثابت والعارض في حل الإشكالات التي تعترض الفقيه ـ: «وإنما تغلط الأذهان من حيث تجعل العارض راتبا

---

(١) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٣ : ١٠٣).

أو تجعل الراتب لا يتغير بحال، ومن اهتدى للفرق بين المشروعات الراتبة والعارضة انحلت عنه هذه المشكلات كثيراً»[1].

وإن إشكال عدم الوعي بهذا القسم (العارض) من أحكام الشريعة عند ابن تيمية ليس فقط أحدث خطأ في تصور الفقيه، وإنما هو أيضاً من أسباب الفتنة التي تنشأ بين المسلمين الذين لا يدركون فقه الأحكام العارضة (فقه الموازنات) فيقع البغي من بعضهم على بعض، يقول في ذلك: «وهذا باب التعارض باب واسع جدا، لا سيما في الأزمنة والأمكنة التي نقصت فيها آثار النبوة وخلافة النبوة، فإن هذه المسائل تكثر فيها، وكلما ازداد النقص ازدادت هذه المسائل.. ووجود ذلك من أسباب الفتنة بين الأمة، فإنه إذا اختلطت الحسنات بالسيئات وقع الاشتباه والتلازم، فأقوام قد ينظرون إلى الحسنات فيرجحون هذا الجانب وإن تضمن سيئات عظيمة، وأقوام قد ينظرون إلى السيئات فيرجحون الجانب الآخر وإن ترك حسنات عظيمة، والمتوسطون الذين ينظرون الأمرين»[2].

(١) المصدر السابق (٢٣: ١٠٤).

(٢) المصدر السابق (٢٠: ٥٨ ـ ٥٩).

في سبيل الختام

رهانات التجربة

من تجديد الفقه إلى تجديد الفقيه

هذه التجربة التي أمضينا معها كل هذه الصفحات الطويلة تطرح أمام فقيه اليوم مجموعة من الرهانات والتحديات.

هذه التجربة لا تجعلنا نكرر سؤال تجديد الفقه من جديد، بل تجعلنا نعيد النظر في هذا السؤال نفسه، فهل الخطوة الأولى نحو تجديد الفقه، تبدأ من تجديد الفقه أم من تجديد الفقيه؟

إن تجربة ابن تيمية تبين لنا أن الرهان الأكبر في التصحيح الفقهي يقع على كاهل الفقيه، فلم يكن ابن تيمية ليصنع كل ذلك إلا من خلال عقلية خاصة ساعدته على أن يمارس جميع تلك الأدوار التجديدية.

وإن تجربة ابن تيمية ـ أيضاً ـ تؤكد لنا أننا بحاجة إلى نقل مركزية الحديث من حقل تجديد الفقه إلى حقل تجديد الفقيه؛ وهو حامل هذا الفقه. وموجب هذا النقل أن مَنْ يتابع المعالجات المُحْكمة التي طُرحت لنقاش هذا الموضوع يرى اقتصارها على جانب واحدٍ من جوانبه؛ وهو جانب تجديد العلم نفسه، في حين أن ثمة جوانب أخرى ربما لا تَقِل أهمية عن سابقتها غاب الحديث عنها أو كاد، ومنها الحديث عن تجديد (الفقيه)؛ أي: إعادة النظر في وسائل إعداده وتأهيله.

وإن عملية نقل مركز الحديث نحو تجديد الفقيه لا تعني القطيعة مع مفهوم تجديد الفقه، ولكنها تعني بشكل أساسي توسيع مساحة البحث في جوانب أخرى مهمة في هذا الموضوع.

لماذا تجديد الفقيه؟

في وقت تعقدت فيه مسائل الفقه الواقعية نظراً لتعقُّد الواقع وتشابكه وتداخله، أصبح من الضروري إعادة هيكلة المحاضن التربوية والعلمية التي تصنع الفقيه؛ فلم تَعُد إشكالية هذا الموضوع تنحصر في جانب العلم نفسه وتجديد أساليبه وموضوعاته؛ بل تجاوزت ذلك إلى الفقيه الجديد ونمط تنميته وتطويره. وقد أشار النبي ﷺ في قوله: **«وربَّ حامل فقه وليس بفقيه»** إلى التفريق بين الفقه نفسه وبين حامله؛ وهو ما يعني أن حَمْل الفقه لا يُلبِس صاحبَه لقب (الفقيه).

لقد أصبح كافياً في وعي كثيرين أنه حتى يتسمى الدارس باسم (الفقيه)، وحتى يباشر الحديث حول القضايا الفقهية، لا بد أن يضبط جملة الفروع الفقهية من بعض

الكتب المختصرة، ويستحضر أدلتها، ويعرف الراجح فيها، وبذلك يحظى بوصف (الفقيه) ويُصنَّف بأن يكون واحداً من الفقهاء، وبسبب هذا النمط من التفكير قلَّت العناية بالبرامج التدريبية العملية لتنمية مهارات الفقيه وتطويره. يقول الطاهر بن عاشور في وصف هذه الحال: «وكان معنى العلم عندهم: هو سعة المحفوظات ـ سواء من علوم الشريعة أم من علوم العربية ـ فلا يعتبَر العالم عالماً ما لم يكن كثير الحفظ، وليس العلم عندهم إلا الحفظ؛ لأنهم كانوا يميلون إلى شيء محسوس مشاهَد في العالِم؛ ومن المعلوم أن الذكاء والنباهة لا يشاهَد لأحد»[1].

إنه لم يعد كافياً حتى يكون المتعلم فقيهاً فاعلاً في واقعه أن يكتفي بما ترسمه بعض كتب التراث من شروط لمواصفات الفقيه، أو ما يقترحه بعض المتفقهة من قراءة مجموعة من الكتب؛ لأن ثمة معارف جديدة تتطلب من فقيه اليوم قَدْراً من الدراية والإحاطة لا نجد الحديث عنها بالقدر الكافي في صورة الفقيه القديمة، وإن السعي لاستنساخ ذلك دون محاولة تطويره أو معرفة الفوارق بين الحاجات العلمية التي كان يتطلبها واقعه وبين حاجات واقعنا العلمية؛ يعني: مزيداً من خلق المشكلات في حياة المتلقين؛ بل ربما أدى ذلك إلى إضعاف هيبة الفقه الإسلامية، وتعرُّضها لكثير من النقد والتشكيك بسبب عدم تأهيل حامليه التأهيلَ المناسب لهذه المرحلة الجديدة، ولقد كانت هذه المشكلة ـ وهي ضعف تأهيل الفقيه ـ إحدى أسباب تقليل المتكلمين من شأن الفقه وجعلهم أغلبَ فروعه من باب الظنون وليست من باب اليقين؛ وذلك بسبب ضعف استعداد الفقهاء الذين قدَّموا لهم الفقه في تلك المرحلة. يقول ابن تيمية في ذلك: «إنه لكثرة التقليد والجهل والظنون في المنتسبين إلى الفقه والفتوى والقضاء، استطال عليهم أولئك المتكلمون، حتى أخرجوا الفقه الذي نجد فيه كل العلوم من أصل العلم، لما رأوه من تقليد أصحابه وظنهم»[2].

إن ما قاله ابن تيمية من استطالة المتكلمين على الفقهاء في ذاك الزمن، ربما قد يتكرر في هذا الزمن لكن بصورة أخرى وهي صورة التشكيك الفكري الليبرالي/ العلماني في أحكام الفقه الإسلامية، وإن من أهم سبل مدافعته: التأهيل المناسب للفقيه الجديد الذي يستوعب مقالات هذا الفكر ويفرز الحق فيها من الباطل حتى يُحسِن مدافعتها، «ومن لم يعرف أسباب المقالات ـ وإن كانت باطلة ـ لم يتمكن من مداواة أصحابها وإزالة شبهاتهم»[3].

---

(١) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب (ص٤٦).

(٢) ابن تيمية، الاستقامة (١ : ٥٦).

(٣) ابن تيمية، الاستغاثة في الرد على البكري (١ : ٢٤٤).

وإن حالة الضعف الفقهي في كتب متأخري الفقهاء هي التي جعلت شيخ الشاطبي يوصيه بعدم الانشغال بكتب الفقه المتأخرة في زمانه والاكتفاء بما كتبه المتقدمون في الفقه؛ حيث يقول: «وأما ما ذكرتُ لكم من عدم اعتمادي على التآليف المتأخرة، فلم يكن ذلك مني ـ بحمد الله ـ محضَ رأي؛ ولكن اعتمدت بسبب الخبرة عند النظر في كتب المتقدمين مع كتب المتأخرين؛ وأعني بالمتأخرين: كابن بشير (ت بعد ٥٢٦هـ)، وابن شاس (ت٦١٠هـ)، وابن الحاجب (ت٦٤٦هـ)، ومن بعدهم، ولأن بعض من لقيته من العلماء بالفقه أوصاني بالتحامي عن كتب المتأخرين، وأتى بعبارة خشنة في السمع لكنها محض النصيحة»[1].

لكن الونشريسي كشف عن تلك العبارة الخشنة التي أبهمها الشاطبي، فقال بعد ذكر كلامه: «والعبارة الخشنة التي أشار إليها كان رحمه الله ينقلها عن شيخه أبي العباس أحمد القباب (ت٧٧٩هـ)، وهي أنه كان يقول في ابن بشير وابن الحاج وابن شاس: فسَّدوا الفقه»[2]؛ أي: أفسدوا الفقه.

وحتى يتضح عمق الحاجة لإعادة صناعة الفقيه الجديد فَلْنبتعد قليلاً عن حالنا اليوم وَلْنتأمل حجم التعقيدات الواقعية المستقبلية في ذهن المتعلم الذي نريد تأهيله ليكون فقيهاً لأمته بعد بضع سنين؛ هل الطرق المنهجية المتداولة اليوم في الساحة العلمية كافية لتأهيل هذا الفقيه ليكون الرجل المناسب لتلك المرحلة؛ أم أننا بحاجة لآليات عملية جديدة تساعد في تأهيل الفقيه الجديد لتعقيدات المستقبل المتوقعة؟

أتصور أن هذا التساؤل هو من جنس التساؤلات الكبيرة التي من غير المنطقي أن يتلخص جوابها في مقام مختصر كهذا، وحَسْبنا تقديم أن يضع مجموعة من الرؤى التي يمكن أن تساهم في رسم معالم هذه القضية.

تجديد الفقيه مسؤولية مَنْ؟

يحيلنا الحديث عن مسؤولية تجديد الفقيه وتأهيله إلى الحديث عن واقع العمل المؤسسي في الوسط التعليمي الشرعي؛ فإن الراصد لحركة التعليم خارج إطار الجامعات والكليات يجد أنها تفتقد كثيراً لنظام مؤسسي مبنيٍّ على رسم إستراتيجيات تعليمية بعيدة المدى، وربما يصدق في واقعنا ـ وإلى حد كبير ـ ما قاله مالك بن نبي: «لم أكن أعلم أن العمل الجماعي بما يفرضه من تبعات إنما هو من المقومات التي فقدها المجتمع الإسلامي ثم لم يسترجعها بَعْدُ خصوصاً بين مثقفيه»[3].

---

(١) فتاوى الإمام الشاطبي (ص١٢٠ ـ ١٢٢).

(٢) الونشريسي، المعيار المعرِب والجامع المغرِب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب (١١: ١٤٢).

(٣) مالك بن نبي، مذكرات شاهد على القرن (ص٢٣٦).

فبينما نلاحظ توجُّها منظَّماً نحو تخريج النجوم والرموز في الفن والرياضة والإعلام، لا نجد جهداً يوازيه في تأهيل وتخريج وتطوير أصحاب التخصصات الشرعية، وإن المتابع لسير كثير من فقهاء اليوم المتميزين يلحظ بأن سرّ تفوقهم هو التحصيل الذاتي ـ بعد توفيق الله تعالى ـ مع مجموعة المواهب التي امتنّ الله بها عليهم، من غير أن يكون للمؤسسات التعليمية دور مؤثر في تأهليهم! فضلاً عن المنتسبين للفقه الذين صعدت نجومهم بفعل الترويج الإعلامي الذي لا يعتمد في كثير من الأحيان على نوعية عقل الفقيه بقدر ما سياسة سدّ الفراغ الإعلامي، فمن يبادر بالموافقة هو الأكثر حظاً في الظهور والتصدير.

وربما تُفهَم اطروحة تجديد الفقيه على أنها دعوات مثالية، وهذا صحيح إذا ما نظرنا إليها على المستوى الفردي وليس المؤسسي؛ أما على صعيد المؤسسات فهي ليست كذلك، كما أن التطبيق العملي كفيل بأن يُهذِّب هذه المثالية حتى تتناسب مع الواقع العلمي.

تجديد ملكات الفقيه:

إن الدراسة الفقهية اليوم تتسم بالتقرير المدرسي التقليدي من خلال دراسة الكتب المذهبية المعتمَدة والتي أحالت الفقه إلى مجموعة من الفروع والأقوال المكررة والمتداولة في نطاق الفتيا والتدريس، ويغيب عنها الدرس الذي يعتني بالتدريب الفقهي أثناء عملية التأهيل الفقهية، والذي يتدرب فيه المتفقه على مجموعة من المهارات الفقهية لتبني له عدداً من الملَكات العلمية؛ فالفقيه الجديد يتطلب في إعداده وتكوينه جملةً من المهارات التي تساعده في تحقيق رسالته بالشكل المطلوب في هذا الزمن، والتي تنقله من الفقه الوراثي إلى الفقه الذاتي، فإنه على الرغم من أهمية الفقه الموروث وضرورته، إلا أنه ليس هو وحده الذي ينهض بالأمة، خاصة إذا كان فقهاً تقليدياً يؤخذ من غير نظر ولا تفكير، وإنما يتلقنه الطالب عن شيخه، ثم لا يتجاوز تكراره وترداده، وإنما الذي ينهض بالأمة ويقوم بها في وجه التحديات المعاصرة هو الفقه الذاتي النابع من ذات الفقيه الذي يفهم قواعد الإسلام ويضبط أصوله ويدرك مقاصده ويبرز محاسنه وينزل أحكامه من الوحي الرباني على الواقع الإنساني تنزيلاً صحيحاً سليماً، فمن تلكم المهارات التي ينبغي أن يُدَرَّب عليها الفقيه الجديد:

أولاً: بناء مَلَكَة التفكير الفقهي:

التفقه في أصله عملية فكرية؛ لأنه راجع في أصل معناه إلى (الفهم)؛ فهو نوع من ممارسة التفهم في نصوص الشرعية، وعملية التفكير هذه لا تتأتّى من خلال التلقين

المجرد للفروع الفقهية، وإنما من خلال توجيه الدرس الفقهي إلى حَلْقات علمية خاصة تهتم بتطوير عقلية المتفقه الجديد وتمرينها حتى تكتسب القدرة العالية على معالجة المسائل وإدراكها.

وحتى لا يجاهد المتفقه الجديد في غير ميدانه، ولا يستنبت عقليته في أرض غير صالحة؛ فمن المهم أن تكون عملية التمرين والتطوير في ميدانها المناسب، ومن تلك الميادين التي تساعد على تقوية تفكير الفقيه ما يلي:

١ - **بناء ملكة التأصيل**؛ أي: تأصيل الفروع وتنسيقها وفق الكليات الشرعية/ أو: كليات الشريعة، الملَكة التي تعتمد على إرجاع فروع الشريعة إلى كليَّاتها العامة: وذلك حتى يُعرفَ مدى اطراد التشريع الإسلامي، ويتمكن الفقيه من إرجاع الفروع بعضها إلى بعض، وإظهارها على وجه متماسك مطَّرد. والمتأمل في واقع التعليم الفقهي اليوم يجد أن الغالب عليه تقرير آحاد المسائل الفقهية بعيداً عن الاهتمام بربط هذه المسائل بمثيلاتها وما يعضدها من كليات الشريعة وأصولها الكبرى. يقول ابن رشد (ت٥٩٥هـ) منبهاً إلى هذا المعنى: «رأينا أن نذكر في هذا الكتاب «كتاب الصَّرْف» سبع مسائل مشهورة تجري مجرى الأصول لما يطرأ على المجتهد من مسائل هذا الباب؛ فإن هذا الكتاب إنما وضعناه ليبلغ به المجتهد فيهذه الصناعة رتبة الاجتهاد... وبهذه الرتبة يسمى فقيهاً لا بحفظ مسائل الفقه؛ لو بلغت في العدد أقصى ما يمكن أن يحفظه إنسان كما نجد متفقهة زماننا يظنون أن الأفقه هو الذي حفظ مسائل أكثر»[١].

وبسبب فَقْدِ هذه الملَكة أصبح من غير المستغرَب أن يُقرِّر بعض الفقهاء مسألة في بابٍ على وجهٍ، ثم يقرر في نظيرها تقريراً مخالفاً لها في باب آخر وكلاهما يرجعان إلى تأصيل واحد. يقول ابن تيمية عن حال بعض مُتَّبعي الأثر ممن قلَّت معرفته بطريقة التعامل مع القياس الصحيح: «وتجد المُسْتنَّ الذي يشاركه في القياس قد يقول ذلك القياس في مواضع، مع استشعاره التناقض تارة، وبدون استشعاره تارة؛ وهو الأغلب»[٢]. أما الجويني (ت٤٧٨هـ) فيقول أثناء بيانه لأصول مذهب الشافعي: «ومن أراد أخذ المذهب (أي: الشافعي) مِنْ حفظ الصور: اضطرب عليه أمثال هذه الفصول، ومن تلقَّاه من معرفة الأصول: استهان عليه أن يدرك هذه الفصول». وفي نهاية الأمر فإن «نقل الفقه إن لم يعرف الناقلُ مأخذَ الفقيه، وإلا فقد يقع فيه الغلط كثيراً»[٣].

---

(١) ابن رشد، بداية المجتهد (١: ٦٦٤).

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٤: ٤٦).

(٣) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم (٢: ٥٤١).

٢ ـ بناء وتنمية ملكة تحقيق المناط:

وهي ملكة استشعار التفاصيل واستحضار الأحوال المؤثرة في تحويل الأحكام الثابتة إلى أحكام عارضة؛ أي: عندما يتحول الحكم الواجب إلى حرام، والحرام إلى واجب أو مباح؛ بحسب العوارض التي تَعرِض لهذه الأحكام وَفْقاً لفقه الضرورة أو المشقة أو الحاجة: إن من يتأمل الفقه يلحظ أنه في الغالب يعطي المتفقه الأحكام اللازمة؛ لكنه في كثير من الأبواب قد لا يعطيه الأحكام العارضة، فهو يقرر الحكم بناءً على الأصل؛ لكن هذا الأصل قد يحتف به مجموعة من الأمور الواقعية التي قد تغيِّر من طبيعة النظر في المسألة؛ وحينئذٍ فإن طريقة التعامل معها محكومة بمجموعة من المعايير ليست من اهتمام كتب الفقه وإنما مجال بحثها إما علم القواعد الفقهية كقاعدة المشقة والضرورة والعرف ونحو ذلك. أو علم أصول الفقه في مبحث عوارض الأهلية، ومبحث الأسباب والشروط والموانع.

إن كثيراً من المتفقهة يمكنه أن يضبط قاعدة المشقة أو قاعدة الضرورة والحاجة من جهة التنظير الكلي العام، لكنه قد لا يُحسِن تنزيلها على الواقع، وإشكال التنزيل والتطبيق متعلق بفكرة تحقيق المناط، وحينها ربما قد يحصل منه إفراط أو تفريط في التطبيق، وسبب ذلك: أنه لم يتدرب على ذلك في الدرس الفقهي، وهذا ما يؤدي به إلى ضعف الملكة في هذا الباب، كما أن التدريب على هذه المَلَكة وإن لم يُمَكِّن المتفقه من تنزيل بعض أحكامها على الواقع، فليس أقلَّ من أن يُساعده على تَفهُّم بعض فتاوى العلماء التي ذهبت إلى القول بجواز مسألة هي في أصلها حرام بناءً على قاعدة الضرورة أو المشقة أو الحاجة أو العكس، وهذا التفهم من شأنه أن يساهم أيضاً في معالجة واحد من أهم أسباب الفرقة والتناحر التي يشهدها الوسط الشرعي. يقول ابن تيمية في ذلك: «فإن كثيراً من الناس يستشعر سوء الفعل، ولا ينظر إلى الحاجة المعارضة له التي يحصل بها ثواب الحسنة ما يربو على ذلك؛ بحيث يصير المحظور مندرجاً في المحبوب، أو يصير مباحاً إذا لم يعارضه إلا مجرد الحاجة. . .» ثم تحدث عن الصورة الثانية وقال: «فهذا القسم كثر في دول الملوك؛ إذ هو واقع فيهم وفي كثير من أمرائهم، وقضاتهم، وعلمائهم، وعبَّادهم؛ أعني: أهل زمانهم، وبسببه نشأت الفتن بين الأمة»[1].

كما أن التدريب على هذا النوع من التفقه يُعيْن على إعادة حالة التوازن بين من جَعَل الحُكم العارض الذي فرضته بعض الظروف حكماً لازماً في جميع الأزمنة؛ لأن

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣٥: ٢٨).

الخطأ في ذلك ربما يتسبب في الجناية على بعض أحكام الشريعة، وإلى هذا نبَّه ابن القيم عندما بيَّن خطأ بعض المتفقهة في فهم بعض تصرفات عمر ﷺ فقال: «والمقصود: أن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة يختلف باختلاف الأزمنة، فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة، ولكلٍّ عذر وأجر»[١].

٣ ـ بناء ملكة الموازنة المقاصدية/ أو بين النص والمقصد؛ أي: الملَكة التي تُحسِن التوازن بين اعتبار المدلول اللفظي للنص وبين تفعيل مقصوده: إن الدرس الفقهي اليوم يتحدث عن المقاصد وأهميتها حديثاً نظرياً، وهذا أمر إيجابي لا بد من تكثيفه؛ لكن هذا الدرس في المقابل لا يعتني بالتدريب الفعلي لتطبيق فقه المقاصد، والإشكال الحقيقي في هذا الموضوع يكمن في أن من يحسنون التنظير والضبط لموضوع المقاصد كثيراً ما يحصل بينهم نزاع أثناء التطبيق؛ وذلك لأن الدخول في التفاصيل هو الذي يبين دقة الفهم وعمق الإشكال، وقد أشار الشيخ الطاهر بن عاشور إلى هذا المعنى وبيَّن أن المفاصل الكبرى في باب المقاصد والمصالح والمفاسد، مقام يسير التحصيل؛ لكن المشكلة تتعقد عندما تأتي التفاصيل والتطبيقات، فقال: «فأصول المصالح والمفاسد قد لا تكاد تخفى على أهل العقول المستقيمة؛ فمقام الشريعة في اجتلاب صالحها ودرء فاسدها مقام سهل، والامتثال إليه فيها هين. واتفاق علماء الشرائع في شأنها يسير، فأما دقائق المصالح والمفاسد وآثارها ووسائل تحصيلها وانخرامها فذاك المقام المرتبك؛ وفيه تتفاوت مدارك العقلاء اهتداءً وغفلةً وقبولاً وإعراضاً»[٢].

وهذا النوع من البحث المقاصدي التفصيلي هو البحث الأخطر في باب المقاصد، يقول ابن عاشور في موطن آخر من كتابه: «وفي إثبات هذا النوع من العلل (وهو ما كانت عِلَّتُه خفية) خطر على التفقه في الدين؛ فمِن أجل إلغائه وتوقِّيه مالت الظاهرية إلى الأخذ بالظواهر ونفوا القياس، ومن الاهتمام به تفنَّنت أساليب الخلاف بين الفقهاء»[٣].

وإن تدريب المتفقه من زمن مبكر على محاولة التطبيق والتدريب على استعمال المقاصد في حقول التعليم الخاصة وتحت الإشراف العلمي المتزن = سيعين على تجنُّب كثير من مشكلات التفعيل المقاصدي التي نشهدها اليوم؛ فإنه على الرغم من الضعف التأصيلي لفقه المقاصد عند بعض من يمارسه إلا أن مشكلات التفعيل

(١) ابن القيم، الطرق الحكمية (١ : ٤٧).

(٢) مقاصد الشريعة، ابن عاشور (ص٢٥٨).

(٣) المصدر السابق (ص١٥١).

المقاصدي لا تنحصر في ذلك، بل من مشكلاته أيضاً: عدم امتلاك بعض ممن يمارس التفعيل المقاصدي الخبرة الكافية والنضج المعرفي والتأصيل الشرعي اللازم لحياكة وموازنة المعادلات المقاصدية التي تتعقّد بين زوايا النصوص والواقع، فملَكة هذا التفعيل تحتاج إلى قَدْر من الخبرة والنضوج حتى يمتلك الفقيه ناصيتها، وابن تيمية أشار إلى أهمية هذا النوع من الإدراك وأنه يتطلب خبرة طويلة وممارسة عملية فقال: «العلم بصحيح القياس وفاسده من أجلِّ العلوم، وإنما يعرف ذلك من كان خبيراً بأسرار الشريعة ومقاصدها وما اشتملت عليه شريعة الإسلام من المحاسن التي تفوق التعداد»[1].

٤ ـ **ويتبع ذلك بناء ملكة/مهارة قياس المصالح والمفاسد**: وإن بناءَهذه الملَكة سيساعد كثيراً في التعامل مع كثيرٍ من الوقائع المشكِلة، وسيساعد أيضاً ـ وبشكل كبير ـ على تجاوز كثيرٍ من الخلافات العلمية التي تحصل بناءً على عدم الاستيعاب الكافي لهذه القضية. يقول ابن تيمية: «وهذا باب التعارض باب واسع جداً، لا سيما في الأزمنة والأمكنة التي نقصت فيها آثار النبوة وخلافة النبوة؛ فإن هذه المسائل تكثر فيها، وكلما ازداد النقص ازدادت هذه المسائل، ووجود ذلك من أسباب الفتنة بين الأمة؛ فإنه إذا اختلطت الحسنات بالسيئات وقع الاشتباه والتلازم؛ فأقوام قد ينظرون إلى الحسنات فيرجِّحون هذا الجانب وإن تضمن سيئات عظيمة، وأقوام قد ينظرون إلى السيئات فيرجِّحون الجانب الآخر وإن ترك حسنات عظيمة، والمتوسطون الذين ينظرون الأمرين قد لا يتبين لهم أو لأكثرهم العمل بالحسنات، وترك السيئات لكون الأهواء قارنت الآراء... فينبغي للعالم أن يتدبر أنواع هذه المسائل؛ قد يكون الواجب في بعضها... العفو عن الأمر والنهي في بعض الأشياء لا التحليل والإسقاط: مثل أن يكون نهيه عن بعض المنكرات تركاً لمعروف أعظم منفعة من ترك المنكرات فيسكت عن النهي خوفاً أن يستلزم ترك ما أمر الله به ورسوله مما هو عنده أعظم من مجرد ترك ذلك المنكر»[2].

وهذه المهارات والمَلَكات الفقهية لا تؤخذ بمجرد التقرير النظري ما لم يكن معها ممارسة عملية تدريبية. قال رجل لإياس بن معاوية: علمني القضاء. فقال: «إن القضاء لا يُعَلَّم، إنما القضاء الفهم، ولكن قل: علمني من العلم»[3].

إن المهارات التي نتحدث عنها هي من جنس مهارة القضاء، هي بحاجة إلى

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٠: ٥٨٣).
(٢) المصدر السابق (٢٠: ٥٧).
(٣) المزي، تهذيب الكمال (٣: ٤٣٥).

تطبيقات عملية من خلال إقامة دورات علمية متخصصة، أو إجراء حلقات حوارية تتبنى سياسة التدريب الفقهي، سياسةً عملية تنتقل من مجرد التجريد النظري لفقه المقاصد والمصالح والقواعد والضرورة إلى حلقات وبرامج تطبيقية تجمع عدداً من قضايا الواقع التي يلامسها المتفقه ولا يُحسِن التعامل معها ثم تُطرَح على طاولة النقاش والمباحثة العلمية.

وإن كثيراً من الحلْقات التي اهتمت بجانب المسائل الواقعية اعتمدت على أسلوب جمع بعض مسائل النوازل وتقرير الكلام فيها بعيداً عن الحوار والنقاش الذي يُرسِّخ في ذهن المتعلم مأخذ المسألة، ومواطن الخطأ والصواب أثناء عملية التطبيق، وإن أسلوب التقرير المجرد سيحوِّل هذه المسائل النوازل بعد زمن إلى متن فقهي جديد يحفظه طلبة الفقه دون وعي كبير بطريقة النظر وأسلوب المعالجة.

ثانياً: بناء ملَكة الاعتدال الفقهي:

إن المزاج النفسي الذي نشأ المرء عليه وتطبّع به، كثيراً ما يؤثر في طبيعة تعامله مع القضايا العلمية والواقعية، ومن المهم إحداث نوع من التوازن في التعامل مع طبيعة تكوين الإنسان واختياراته وترجيحاته، فلا بد من المحافظة على مسافة من الحياد بحيث لايؤثر اللاشعور على المنطق الفقهي؛ وفي هذا المعنى يعلّق ابن تيمية على جانب من كمالات الشيخين رضي الله عنهما: «كان من كمال أبي بكر أن يولِّي الشديد ويستعين به ليعتدل أمره، ويخلط الشديد باللين، فإن مجرد اللين يُفسِد، ومجرد الشدة تُفسِد؛ فكان يستعين باستشارة عمر وباستنابة خالد ونحو ذلك... وأما عمر فكان شديداً في نفسه؛ فكان من كماله استعانته باللين ليعتدل أمره، فكان يستعين بأبي عبيدة بن الجراح، وسعد بن أبي وقاص وأبي عبيدة الثقفي»[1].

وإن نفسية الفقيه ليست بمعزل عن هذا الكلام؛ فقد تؤثِّر نفسية الفقيه في اختياراته الفقهية، وفي طريقة عرضه للمسائل والخلاف الفقهي، وفي ذات السياق يقول ابن حزم: «إن الناس مختلفون في هممهم واختيارهم وآرائهم وطبائعهم الداعية إلى اختيار ما يختارونه وينفرون عما سواه، متباينون في ذلك تبايناً شديداً متفاوتاً جداً: فمنهم رقيق القلب، يميل إلى الرفق بالناس، ومنهم قاسي القلب شديد يميل إلى التشديد على الناس... ومنهم معتدل في كل ذلك يميل إلى التوسط، ومنهم شديد الغضب، يميل إلى شدة الإنكار، ومنهم حليم يميل إلى الإغضاء»[2].

(١) ابن تيمية، منهاج السُّنَّة (٦: ١٣٨).

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، (٤: ١٣٨).

وفي ظل هذا التنوع الكبير في أمزجة المتلقين فإن واحداً من أهم عوامل بناء الاعتدال الفقهي وضبط عملية التوازن، هو أن يتعلم المتفقه الجديد مرتبة الخلاف في المسائل التي يتلقاها؛ وهذا من خلال معرفة ضوابط الخلاف السائغ وغير السائغ بين العلماء، وكيفية التعامل مع كل نوع من هذه الخلافات من حيث القائلُ، والقولُ، وطريقةُ المناقشة؛ لا يتعلمه من الجهة النظرية فحسب، بل يتعلمه من الناحية التطبيقية الأخلاقية، فيُعْرَض عليه كثير من المسائل ليطبِّق عليها تلك الضوابط؛ لأن بناء النفسية المعتدلة في الأداء الفقهي يحتاج إلى تدريب وممارسة من خلال عقد حوارات علمية تعليمية يتدرب فيها المتفقه على أسلوب النقاش والحوار، وعندما يتدرب على ممارسة الحوار والنقاش في مكان علمي هادئ، سيتمكن من تطوير نفسه في التعامل مع أقوال الآخرين.

لقد نجح خطابنا الفقهي في تربية المتفقه على مفهوم الراجح ومفهوم البحث عن الدليل؛ لكن هذا الجانب ـ على أهميته ـ لا يكفي وحدَه؛ بل لا بد أن يتربى وعي المتفقه ـ بالإضافة إلى القول الذي يختاره ويدين اللهَ به ـ على الاحترام والتقدير للقائلين والأقوال التي لايعتقد رجحانها، والتواضع في حسم النقاش ورد الأقوال المخالفة لترجيحه؛ خاصة في المسائل المظنونة ـ وهي الأكثر ـ فإن الظن لا يُؤمن عليه التَّأرجُح مع مرور الأيام والليالي ونمو النضج وتقدّم السنّ وزيادة الخبرة، ولذلك من المتوجّب أن يتبنّى الخطاب الفقهي في محددات تفكيره وتكوينه بالإضافة لمكتسباتها = مفهوم الخلاف السائغ وغير السائغ حتى يطوّر أسلوبه ومنهجيته في كيفية التعامل مع الأقوال الأخرى التي لا يعتقد رجحانَها، وإن ممارسة التدريب وتنمية الوعي في هذ الصدد سيجنِّب المتفقه الآثار السلبية للتعصب للراجح؛ ليس من جهة الالتزام به وإنما من جهة عدم اعتداده بالأقوال الفقهية المعتبَرة الأخرى لمجرد أنها ليست راجحة.

وإن إدراك هذا الجانب مهم في تكوين الفقيه. يقول ابن تيمية عن حال غالب الفقهاء وعدم تمييزهم بين درجات المسائل وهو ما يفقدهم الاعتدال في تقرير حكمها: «وأما الخائض فيه (أي: الفقه) فغالبهم إنما يعرف أحدهم مذهب إمامه، وقد يعلمه جملة، لا يميز بين المسائل القطعية المنصوصة والمجمَع عليها، وبين مفاريده، أو ما شاع فيه الاجتهاد؛ فتجده يفتي بمسائل النصوص والإجماع من جنس فتياه بمسائل الاجتهاد والنزاع... لكن هؤلاء ليسوا في الحقيقة فقهاء في الدين، بل هم نَقَلَة لكلام بعض العلماء ومذهبه»[1].

(١) ابن تيمية، الاستقامة (١: ٦٠).

تفعيل مهارة البحث الفقهي:

مهارات البحث العلمي كثيرة، منها معرفة المصادر والمراجع المناسبة، وتفعيل مناهج البحث التاريخية والتحليلية والنقدية، المقارنة والموازنة، النقد والإضافة، إلى غير ذلك من المهارات.

وعندما لا يتسلح الفقيه بقدر كافٍ من الملَكة البحثية فمن الممكن أن يؤثر ذلك على صناعته الفقهية، فكثيرٌ من المتعلمين لا يملك إلا قدراً متواضعاً من معرفة المصادر العلمية، ومناهجها، وكيفية التعامل معها، وهذا يتطلب حلقات تعليمية لا تكتفي بمجرد سرد المصادر وبيان طرق وأساليب البحث؛ بل تنتقل إلى داخل أروقة المكتبات العامة، لتُعَرِّف المتفقهةَ الجدد بمصادر العلوم، ومن ثَمَّ تكليفهم ببحوث عملية داخل هذه المكتبات، وتقيم عدداً من المناقشات العلمية حول بعض البحوث المعاصرة ومعرفة مَواطن التميُّز المنهجي فيها ومواطن الضعف.

كما أن من جوانب البحث المهمة تفعيل دور البحث التاريخي في العلوم؛ فمن المهم أن يُدرَّب المتفقه الجديد على استكشاف الجانب التاريخي للعلوم والمسائل؛ فقد يدرس المتعلم علم الفقه أو غيره؛ لكنه لا يملك دراية كافية بالتطور التاريخي لهذا العلم ومسائله؛ مع أن هذه المعرفة التاريخية لها أثرها الكبير في فتح ذهنية المتفقه إلى إشكالات العلم، وتفريعاته، وأساليب بنائه.

وإن بناء هذه المنهجية البحثية عند المتفقه ستساهم في مقاربته للصواب الذي يصبو إليه، فإن «من حكى خلافاً في مسألة ولم يستوعب أقوال الناس فيها فهو ناقص؛ إذ قد يكون الصواب في الذي تركه»[(١)].

تنمية مهارة التواصل الفقهي مع الجماهير:

تواصل الفقيه مع الناس من خلال الكتابة أو الحديث المباشر بحاجة إلى مهارات لا بد من امتلاكها، ومن خلالها يمكن أن يوصل الفقيه رسالته للآخرين على أكمل وجه، ومن الزوايا المهمة في هذا الجانب ما يلي:

١ ـ مهارة الإقناع ولغة البرهان:

في الوقت الذي كثرت فيه الشُّبه والتشكيك في الأحكام الشرعية فنحن بحاجة إلى لغة حديثة تعتمد أسلوب الإقناع بالأحكام إلى جانب التقرير العلمي/ الموضوعي المجرد من الانفعال والتجريم المباشر للمخالفين، والتي تُبين محاسن التشريع

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى (١٣ : ٣٦٧).

الإسلامي وفلسفته في تقرير أحكامه، بل تتعدى ذلك إلى مقارنته مع أحكام الشرائع الأخرى حتى تظهر سماحة هذا الدين وتميُّزه عن غيره من الديانات. يقول ابن تيمية: «وإنما ننبه على عِظَم المصلحة في ذلك بياناً لحكمة الشرع؛ لأن القلوب إلى ما فهمت حكمته أسرع انقياداً، والنفوس إلى ما تطَّلع على مصلحته أعطش أكباداً»[1].

وربما كان من أخصر الطرق للإقناع ـ أو حتى الإحراج لمن لا يريد ذلك ـ أن يستعمل الخطابُ لغة الأرقام والإحصائيات في تأييد بعض الأحكام الشرعية، أو أن يذكر بعض التجارب التي حصلت في بلاد أخرى حول بعض القضايا الشرعية.

٢ ـ لغة العولمة الفقهية:

ونحن بحاجة في لغة الفقيه الجديد إلى لغة تراعي في حديثها البعد العالمي، وإن مراعاة هذا البعد؛ يعني: أن الفقيه لا يكفيه اعتماده على الرصيد الشعبي الذي يجده بين بني قومه، بل لا بد من حديث يستند إلى الأساس العلمي أكثر من استناده إلى الأساس الذاتي الذي يرجع لشخص الفقيه، ويُلْمح ابن تيمية إلى قريب من هذا المعنى؛ حيث يقول: «الاعتماد على الأجوبة العلمية يكون على ما يشترك الناس في علمه، لا يكون بما اختص بعلمه المجيب؛ إلا أن يكون الجواب لمن يصدقه فيما يخبر به»[2].

ومن أجل هذا النوع من العالمية فإننا بحاجة إلى أن نعيد النظر في الأسلوب الذي يعتمد على (اجتماع الجيوش) والذي يجمع صحيح الاستدلال مع ضعيفه من باب تضافر الأدلة، ولنقدِّر له أحواله الخاصة، ولنقتصر في الاستدلال على الاستدلالات الصحيحة، مع استبعاد ما لم يكن كذلك حتى لا يُشَغب عليها.

٣ ـ أممية الفقه/تأميم الخطاب الفقهي:

ونحن بحاجة كذلك إلى اللغة التي لا تستغرق في المشكلات المحلّية والداخلية للوسط الذي مشكلات يعيش فيها المتحدث؛ بل تتجاوزها إلى مراعاة المشكلات التي يعاني منها المسلمون في بلدان أخرى إسلامية وغير إسلامية، وإن تصنيف بعض الاطروحات الفقهية بحسب حال المسلمين، كتسميتنا لبعض حُزم المسائل الفقه النازلة بـ(فقه الأقليات) ربما يُشعر البعض بتهميش هذا الصنف ممن الفقه والتقليل من أهميته، لكن الواقع اليوم يثبت أن مسائل هذه الأطراف لم تعد تعني (أقلية) في قُطر معيَّن، بل إنها تعني في بلدان أخرى (أكثرية) لكنها محكومة بنظام غير إسلامي

(١) ابن تيمية، الصارم المسلول (٣: ٩٠٥).
(٢) ابن تيمية، الفتاوى (٤: ١٦٨).

ويتعرض أهلها للمشكلات نفسها التي تتعرض لها الأقليات في بلدان أخرى، ثم إننا عند النظر في الاحصائيات والأرقام سنلحظ أن تعداد الأقليات المسلمة في بعض البلدان يصل للملايين متجاوزاً تعداد سكان بعض الدول الإسلامية الصغيرة، وهذا يعني نسبية إطلاق وصف (الأقلية)، ثم إن هذه الأقلية المسلمة اندمجت في زمن العولمة الفضائية ـ والقرية الكونية ـ مع مركز العالم الإسلامي، فأصبحتَ لا تكاد تستمع لبرنامج فتاوى مباشر يتلقى فيه الفقيه أسئلة من هنا أو هناك إلا وتجد عدداً من المشاركات التي تأتي من تلك البلدان؛ لتسأل وتستفسر عن مشكلاتها، بل ربما تستشكل بعضَ الأجوبة التي لا تراعي أحوالها.

تجديد معارف الفقيه:

الفقيه الجديد ينبغي أن يُدْخَل في إعداده وتكوينه مجموعة من المعارف التي تطلبتها التحولات الكبيرة التي يشهدها واقعه، وقبل أن الدخول في دائرة هذه المعارف فإننا لا نريد أن نحوِّل الفقيه الجديد إلى رجل أسطورة تجتمع فيه كافة التخصصات والمعارف، بل كل الذي نريده أن ننظر إلى تلك المعارف بقدر من الاعتدال بين دعوات تدعو أن يكون الفقيه موسوعي المعرفة، وبين دعوات أخرى تريد أن تحييد الفقيه حتى تُفقدَه دورَه الإصلاحي بحجة عدم إدراكه لما يتحدث عنه.

إن هذه المعارف ستساعد الفقيه على استيعاب عمق المسائل المطروحة عليه؛ فيُميِّز بين تلك المسائل التي يحتاج إلى تحويلها إلى المتخصصين في مجالها، وبين تلك المسائل التي يمكن للفقيه بما يملكه من معارف ضرورية أن يتحدث حولها.

كما أن المقصود من إدراك هذه المعارف، هو إدراك القَدْر الأساسي الذي لا يسعه جهله، وليس المراد المعرفة الشاملة التي يحتاجها المتخصصون.

فعندما يتحدث الفقيه عن مسألة الربا، ويُبيِّن شيئاً من آثارها، فلا بد أن يكون على دراية بالقدر الأساسي من المعرفة بنظام الاقتصاد الدولي الحديث ونحو ذلك من معارف الاقتصاد الأساسية.

كما أن الواقع المعاصر أصبح يفرض على فقيه اليوم ـ وبشكل متزايد ـ واجبات أكبر من واجبات الفقيه السابق؛ فإن كثيراً من الناس مهما تحدثنا معهم عن اختلاف التخصصات، واختلاف الأدوار، فلا يزال عند شريحة كبيرة منهم نوع من التمسك بالتوجيه الذي يتلقاه من الفقيه، ومن أكبر أسباب ذلك البعد الديني الذي يحتاجه السائل في حل بعض هذه المشكلات، ومن ثَمَّ فلم يعد بوسع الفقيه اليوم أن يتجنب التوجيه الاجتماعي الرشيد وهو يجيب المستفتي ـ مثلاً ـ حول مسألة الطلاق أو

اللعان؛ لأن كثيراً من الناس اليوم عندما يسألون قد لا يطلبون من الفقيه فقط بيان الحكم الشرعي للطلاق الذي هو داخل دائرة اختصاصه، بل إنهم يسألونه ليرشدهم كذلك كيف يواجهون مشكلاتهم التي تقودهم إلى الطلاق؟ وهذه وظيفة أخرى ليست داخلة تحت دائرة اختصاصه، وهذا يعني أنه قد أضيف له دور آخر غير دور الإفتاء المجرد.

وإن السائل الذي يأتي ليسأل حول بعض المسائل التي تتعلق بالوسوسة في أداء العبادات تتطلب من الفقيه أن يدرك بعض أساسيات التعامل مع مرض الوسوسة ويمكنه بعد ذلك أن يوجه السائل إلى متخصص في هذا المجال.

فهل سنضيف لمعارف الفقيه الجديد قدراً ـ ولو متواضعاً ـ من بعض الأسس التربوية والنفسية في التعامل مع مشكلات الحياة، كالمشكلات الزوجية وغيرها؛ من التي كثيراً ما تتردد على ألسنة الناس؟

وفي جانب آخر من المعارف فإن حديث الفقيه حديث يراد منه إحداث التغيير في المجتمع؛ وهذا يعني أن يدخل في بناء الفقيه الجديد معارف ضرورية في سُنن التغيير في المجتمع، فليس من دور الفقيه أن يُبيِّن الحكم للناس دون مراعاةٍ لأبعاد هذا الحكم، أو النظر في إمكانية تطبيقه على أرض الواقع. يقول ابن تيمية في هذا المعنى: «فالعالِم في البيان والبلاغ كذلك، قد يؤخر البيان والبلاغ لأشياء إلى وقت التمكن، كما أخَّر الله ـ سبحانه ـ إنزالَ آياتٍ، وبيان أحكام إلى وقت تمكُّن رسول الله ﷺ إلى بيانها... ولم يكن يوسف يمكنه أن يفعل كل ما يريد، وهو ما يراه من دين الله، فإن القوم لم يستجيبوا له، لكن فَعَل الممكن من العدل والإحسان، ونال بالسلطان من إكرام المؤمنين من أهل بيته ما لم يكن يمكن أن يناله بدون ذلك، وهذا داخل في قوله: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ وَٱسْمَعُواْ وَأَطِيعُواْ وَأَنفِقُواْ خَيْرًا لِّأَنفُسِكُمْۗ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ١٦﴾ [التغابن: ١٦](1)، وفي سير الأنبياء ثروة عظيمة من سنن التغيير في المجتمعات استفادت منها مجموعة من الدراسات الإسلامية التي كتبت في (علم الاجتماع).

إنني أُدرك إدراكاً تامّاً أن هذه الرؤى التي تقدمت بحاجة إلى مزيد من المراجعة والتنقيح، والحديث حولها بحاجة كذلك إلى مجموعة من الورش العملية التي تخرِّج الرؤى حول هذا الموضوع أكثر نضجاً وواقعية، ولعل هذه الأسطر أن تثير مجموعة من التساؤلات حول هذا الموضوع الكبير.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى (٢٠: ٥٨ ـ ٦٥).

المراجع

١ ـ **إتحاف السادة المتقين شرح إحياء علوم الدين**، الزبيدي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.

٢ ـ **أثر تعليل النص على دلالته**، أيمن صالح، دار المعالي.

٣ ـ **الإجماع**، ابن المنذر، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار المسلم للنشر والتوزيع.

٤ ـ **الأجوبة المرضية عن الأسئلة المكية**، ولي الدين العراقي، تحقيق: محمد تامر، مكتبة التوعية الإسلامية، القاهرة.

٥ ـ **الأحكام السلطانية**، أبي يعلى، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

٦ ـ **أحكام القرآن**، الجصاص، تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان.

٧ ـ **أحكام أهل الذمة**، ابن القيم، تحقيق: يوسف بن أحمد البكري ـ شاكر بن توفيق العاروري، رمادى للنشر، الدمام.

٨ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، ابن حزم، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

٩ ـ **الإحكام**، الآمدي، المكتب الإسلامي، بيروت ـ دمشق ـ لبنان.

١٠ ـ **اختلاف المفتين**، الشريف حاتم العوني، دار الصميعي.

١١ ـ **الاختيار لتعليل المختار**، عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي البلدحي، مجد الدين أبو الفضل الحنفي، مطبعة الحلبي، القاهرة.

١٢ ـ **الاختيار**، مجد الدين أبو الفضل الحنفي، علق عليه: الشيخ محمود أبو دقيقة، مطبعة الحلبي، القاهرة.

١٣ ـ **الاختيارات الفقهية**، البعلي، دار الكتب العلمية بيروت.

١٤ ـ **اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية الفقهية**، عايض بن فدوغوش بن جزاء الحارثي وآخرون، كنوز إشبيليا.

١٥ ـ **اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية**، تحقيق: سامي بن محمد بن جاد الله، ابن عبد الهادي ـ البرهان ابن القيم، مجموعة من العلماء، مجمع الفقه الإسلامي، جدة.

١٦ ـ **آراء ابن حجر الهيتمي الاعتقادية**، د. محمد الشايع، مكتبة دار المناهج.

١٧ ـ **آراء أبي الحسن السبكي الاعتقادية**، عجلان العجلان، كنوز إشبيليا.

١٨ ـ **الاستذكار**، ابن عبد البر، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار قتيبة، دمشق دار الوعي، حلب.

١٩ ـ **الاستقامة**، ابن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، المدينة المنورة.

٢٠ ـ **الأشباه والنظائر**، ابن نجيم الحنفي، وضع حواشيه وخرج أحاديثه: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

٢١ ـ **الإشراف**، ابن المنذر، تحقيق: صغير الأنصاري.

٢٢ ـ **الإشراف**، عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي أبو محمد، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان أبو عبيدة.

٢٣ ـ **الإشفاق على أحكام الطلاق**، الكوثري.

٢٤ ـ **أصول الشاشي**، الشاشي، تحقيق: محمد أكرم الندوي، دار الغرب الإسلامي.

٢٥ ـ **إعلام الموقعين**، ابن القيم، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٦ ـ **الأعمال الكاملة**، محمد عبده، تحقيق: محمد عمارة، دار الشروق.

٢٧ ـ **أعيان العصر وأعوان النصر**، الصفدي، دار الفكر المعاصر، تحقيق: الدكتور علي أبو زيد، الدكتور نبيل أبو عشمة، الدكتور محمد موعد، الدكتور محمود سالم محمد، بيروت ـ لبنان، دار الفكر، دمشق ـ سوريا.

٢٨ ـ **الإفصاح**، ابن حجر الهيتمي، تحقيق: محمد شكور أمرير المياديني، دار عمار، عمان ـ الأردن.

٢٩ ـ **الإفصاح**، ابن هبيرة، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الوطن.

٣٠ ـ **اقتضاء الصراط المستقيم**، ابن تيمية، تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل، دار عالم الكتب، بيروت ـ لبنان.

٣١ ـ **الإقناع**، ابن المنذر، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد العزيز الجبرين، مكتبة الرشد، الرياض.

٣٢ ـ **أليس الصبح بقريب**، ابن عاشور، دار سحنون. دار السلام.

٣٣ ـ **الأم**، الشافعي، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء.

٣٤ ـ **إنباء الغمر**، ابن حجر، تحقيق: د حسن حبشي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، مصر.

٣٥ ـ **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، المرداوي، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السُّنَّة المحمدية.

٣٦ ـ **البحر الرائق**، ابن نجيم الحنفي، دار الكتاب الإسلامي.

٣٧ ـ **البحر الرائق**، ابن نجيم، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتاب الإسلامي.

٣٨ ـ **البحر المحيط في أصول الفقه**، الزركشي، تحقيق: عبد القادر عبد الله العاني، دار الكتبي.

٣٩ ـ **بداية المجتهد**، ابن رشد، دار الحديث، القاهرة.

٤٠ ـ **البداية والنهاية**، ابن كثير، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان.

٤١ ـ **بدائع الصنائع**، الكاساني، تحقيق: علي محمد معوض ـ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية.

٤٢ ـ **بدائع الصنائع**، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي، تحقيق: علي محمد معوض ـ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية.

٤٣ ـ **البدر الطالع**، الشوكاني، دار المعرفة، بيروت.

٤٤ ـ **برنامج ابن جابر الوادي آشي**، شمس الدين آشي، تحقيق: محمد الحبيب الهيلة، جامعة أم القرى.

٤٥ ـ **بغية الطلب في تاريخ حلب**، ابن جرادة، تحقيق: د. سهيل زكار، دار الفكر.

٤٦ ـ **بغية المسترشدين**، عبد الرحمٰن باعلوي، دار الكتب العلمية.

٤٧ ـ **البهجة**، علي بن عبد السلام التسولي، تحقيق: محمد عبد القادر شاهين.

٤٨ ـ **بيان الدليل على بطلان التحليل**، ابن تيمية، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، المكتب الإسلامي.

٤٩ ـ **البيان والتحصيل**، ابن رشد، تحقيق: د محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت ـ لبنان.

٥٠ ـ **التاج والإكليل**، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي، دار الكتب العلمية.

٥١ ـ **تاريخ الإسلام**، الذهبي، تحقيق: الدكتور بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي.

٥٢ ـ **تاريخ حوادث الزمان**، شمس الدين الجزري.

٥٣ ـ **التاريخ**، ابن حجي، تحقيق: عبد الله الكندري، دار ابن حزم، بيروت.

٥٤ ـ **التاريخ**، ابن قاضي شهبة، تحقيق: عدنان درويش، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق ١٩٩٤م.

٥٥ ـ **تأويل مختلف الحديث**، ابن قتيبة، المكتب الاسلامي، مؤسسة الإشراق.

٥٦ ـ **تبيين الحقائق**، عثمان بن علي، فخر الدين الزيلعي الحنفي، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، القاهرة.

٥٧ ـ **تبيين الحقائق**، فخر الدين الزيلعي الحنفي، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، القاهرة.

٥٨ ـ **تتمة المختصر في أخبار البشر**، ابن الوردي، دار الكتب العلمية، لبنان ـ بيروت.

٥٩ ـ **تتمة المختصر في أخبار البشر**، ابن الوردي، دار الكتب العلمية، لبنان ـ بيروت.

٦٠ ـ **تحفة الفقهاء**، السمرقندي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

٦١ ـ **التحفة**، ابن تيمية، المطبعة السلفية، القاهرة.

٦٢ ـ **تذكرة الحفاظ**، الذهبي، دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان.

٦٣ ـ **التذكرة والاعتبار والانتصار للأبرار**، ابن شيخ الحزاميين، تحقيق: علي بن حسن الحلبي، مكتبة ابن الجوزي.

٦٤ ـ **تسمية المفتين بأن الطلاق الثلاث بلفظ واحد طلقة واحدة**، د.سليمان بن عبد الله العمير، عالم الفوائد.

٦٥ ـ **التعصب المذهبي**، د. خالد علال، دار المحتسب.

٦٦ ـ **التفريع**، **الجلاب**، تحقيق: حسين بن سالم الدهماني، دار الغرب الإسلامي.

٦٧ ـ **تفسير آيات أشكلت**، ابن تيمية، تحقيق: عبد العزيز بن محمد الخليفة، مكتبة الرشد.

٦٨ ـ **التقرير والتحبير**، ابن أمير الحاج، دار الكتب العلمية.

٦٩ ـ **تقريظ للحافظ ابن حجر العسقلاني على الرد الوافر، تحقيق: محمد بن إبراهيم الشيباني، مكتبة ابن تيمية، الكويت.**

٧٠ ـ **تكوين ملكة التفسير**، الشريف حاتم العوني، من منشورات مركز نماء للبحوث والدارسات.

٧١ ـ **التلقين**، الثعلبي، تحقيق: ابي أويس محمد بو خبزة الحسني التطواني، دار الكتب العلمية.

٧٢ ـ **التمهيد**، ابن عبد البر، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، طبعة وزارة الاوقاف بالمغرب.

٧٣ ـ **تنبيه الرجل العاقل**، ابن تيمية، تحقيق: محمد عزير شمس ـ علي بن محمد عمران، مجمع الفقه الإسلامي، جدة.

٧٤ ـ **التنبيه على مشكلات الهداية**، ابن أبي العز الحنفي، تحقيق: أ. عبد الحكيم محمد شاكر، مكتبة الرشد.

٧٥ ـ **تهذيب الكمال**، المزي، تحقيق: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٧٦ ـ **تيسير الفقه الجامع للاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية**، د.أحمد الوافي، دار ابن الجوزي.

٧٧ ـ **جامع الرسائل**، ابن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، دار العطاء، الرياض.

٧٨ ـ **جامع العلوم والحكم**، ابن رجب، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ـ إبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٧٩ ـ **جامع المسائل**، ابن تيمية، تحقيق: محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.

٨٠ ـ **جامع بيان العلم وفضله**، ابن عبد البر، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية.

٨١ ـ **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القرطبي، دار الكتب المصرية، القاهرة.

٨٢ ـ **الجامع لسيرة ابن تيمية**، جمع: محمد عزير شمس وعلي العمران، دار عالم الفوائد، مكة.

٨٣ ـ **الجواهر والدرر**، السخاوي، تحقيق: إبراهيم باجس عبد المجيد، دار ابن حزم.

٨٤ ـ **الجوهر المنضد**، ابن عبد الهادي، تحقيق: د. عبد الرحمٰن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض.

٨٥ ـ **حاشية ابن عابدين**، ابن عابدين، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود ـ علي محمد معوض، دار الفكر ـ بيروت.

٨٦ ـ **حاشية الجمل**، سليمان بن عمر بن منصور العجيلي الأزهري، المعروف بالجمل، دار الفكر.

٨٧ ـ **حاشية تفسير الجلالين**، الصاوي، طبعه المطبعه العامره.

٨٨ ـ **الحاوي الكبير**، الماوردي، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض ـ الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

٨٩ ـ **الحاوي الكبير**، الماوردي، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض ـ الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

٩٠ ـ **حجاب الرؤية ـ قراءة في المؤثرات الخفية على الخطاب الفقهي**، د.عبد الله السفياني، من منشورات مركز نماء للبحوث والدارسات.

٩١ ـ **حسن المحاضرة**، السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر.

٩٢ ـ **حلية العلماء**، فخر الإسلام، تحقيق: د. ياسين أحمد إبراهيم درادكة، مؤسسة الرسالة، دار الأرقم، بيروت، عمان.

٩٣ ـ **خريدة القصر وجريدة العصر**، العماد الكاتب الأصفهاني، المجمع العراقي، وزارة الإعلام العراقية. ومرآة التراث للقسم الفارسي.

٩٤ ـ **الخطط والاعتبار**، المقريزي، دار الكتب العلمية، بيروت.

٩٥ ـ **خلاصة الأثر**، المحبي، دار صادر، بيروت.

٩٦ ـ **در الغمام الرقيق برسائل الشيخ السيد أحمد بن الصديق الغماري**، جمع: عبد الله التليدي.

٩٧ ـ **الدرة المضية**، تقي الدين السبكي.

٩٨ ـ **الدرة اليتيمية في السيرة التيمية**، الذهبي، ضمن تكملة الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع: علي العمران، دار عالم الفوائد.

٩٩ ـ **الدرر السنية في الأجوبة النجدية**.

١٠٠ ـ **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، ابن حجر، تحقيق: مراقبة: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند.

١٠١ ـ **دفع شبه من شبه وتمرد**، الحصني، المكتبة الأزهرية للتراث.

١٠٢ ـ **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، ابن فرحون، تحقيق: الدكتور محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة.

١٠٣ ـ **ذيل العبر**، ولي الدين العراقي، تحقيق: صالح مهدي عباس، مؤسسة الرسالة.

١٠٤ ـ **ذيل تاريخ الإسلام**، الذهبي، اعتنى به: مازن سالم باوزير، دار المغني.

١٠٥ ـ **الذيل على طبقات الحنابلة**، ابن رجب، تحقيق: الدكتور عبد الرحمٰن العثيمين، مكتبة العبيكان.

١٠٦ ـ **رحمة الأمة في اختلاف الأئمة، تحقيق: علي الشربجي ـ قاسم النوري**، محمد بن عبد الرحمٰن العثماني.

١٠٧ ـ **الرد الكبير على من اعترض عليه في مسألة الحلف بالطلاق (الرد على السبكي)**، مخطوط.

١٠٨ ـ **الرد الوافر**، ابن ناصر، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت.

١٠٩ ـ **الاستغاثة في الرد على البكري**، ابن تيمية، تحقيق: عبد الله السهلي، دار الوطن.

١١٠ ـ **الرد على المنطقيين**، ابن تيمية، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين الكتبي، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.

١١١ ـ **الرد على من اتبع غير المذاهب الأربعة**، ابن رجب، ضمن مجموع رسائل ابن رجب.

١١٢ ـ **رفع الملام عن الأئمة الأعلام**، ابن تيمية، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، المملكة العربية السعودي.

١١٣ ـ **الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردا**، الذهبي.

١١٤ ـ **روضة الطالبين**، النووي، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت ـ دمشق ـ عمان.

١١٥ ـ **سبل السلام**، الصنعاني، دار الحديث.

١١٦ ـ **السلوك لمعرفة دول الملوك**، المقريزي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، لبنان ـ بيروت.

١١٧ ـ **سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد**، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت.

١١٨ ـ **سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت.**

١١٩ ـ **سنن الدارقطني، تحقيق: شعيب الارنؤوط**، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان.

١٢٠ ـ **السنن الكبرى**، البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

١٢١ ـ **سنن النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة**، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب.

١٢٢ ـ **سير أعلام النبلاء**، الذهبي، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة.

١٢٣ ـ **سير الحاث إلى علم الطلاق الثلاث**، يوسف بن عبد الهادي، تحقيق: محمد بن ناصر العجمي، البشائر.

١٢٤ ـ **السيل الجرار**، الشوكاني، دار ابن حزم.

١٢٥ ـ **شذرات الذهب**، ابن العماد الحنبلي، تحقيق: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق ـ بيروت.

١٢٦ ـ **شرح البخاري**، ابن بطال، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، السعودية، الرياض.

١٢٧ ـ **شرح العمدة**، ابن تيمية، تحقيق: صالح الحسن، مكتبة العبيكان.

١٢٨ ـ **شرح المشكاة**، ملا علي القاري، تحقيق: جمال العيتاني، دار الكتب العلمية.

١٢٩ ـ **شرح منتهى الإرادات**، منصور بن يونس البهوتى الحنبلى، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، عالم الكتب.

١٣٠ ـ **الصارم المسلول**، ابن تيمية، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، الحرس الوطني السعودي، المملكة العربية السعودية.

١٣١ ـ **صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة.**

١٣٢ ـ **صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.**

١٣٣ ـ **الضوء اللامع**، السخاوي، تحقيق: جاء في نهاية الكتاب ما نصه:

١٣٤ ـ **طبقات الحنابلة**، ابن أبي يعلى، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت.

١٣٥ ـ **طبقات الشافعية الكبرى**، السبكي، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع.

١٣٦ ـ **الطرق الحكمية**، ابن القيم، تحقيق: نايف بن أحمد الحمد، مجمع الفقه الإسلامي بجدة.

١٣٧ ـ **عبد الله بن علي العمودي حياته**، وجهوده في تدوين تاريخ منطقة جازان، الباحث محمد يحيى الفيفي، في جريدة الرياض.

١٣٨ ـ **العبر**، الذهبي، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٣٩ ـ **العقود الدرية في مناقب أحمد ابن تيمية**، ابن عبد الهادي، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكاتب العربي، بيروت.

١٤٠ ـ **عمدة القاري**، العيني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٤١ ـ **العواصم من القواصم**، أبو بكر ابن العربي، تحقيق: محب الدين الخطيب، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد.

١٤٢ ـ **الغيث المسجم**، الصفدي، دار الكتب العلمية.

١٤٣ ـ **فتاوى الإمام الشاطبي**، طبعة تونس.

١٤٤ ـ **الفتاوى التونسية في القرن الرابع عشر الهجري**، جمع وتحقيق: د. محمد التوزري العباسي، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع.

١٤٥ ـ **فتاوى السبكي**، تقي الدين السبكي، دار المعارف.

١٤٦ ـ **الفتاوى الشاذة**، يوسف القرضاوي، دار الشروق.

١٤٧ ـ **الفتاوى الفقهية الكبرى**، ابن حجر الهيتمي، جمع: تلميذ ابن حجر الهيتمي، الشيخ عبد القادر بن أحمد بن علي الفاكهي المكي، المكتبة الإسلامية.

١٤٨ ـ **فتاوى ورسائل محمد بن إبراهيم آل الشيخ، تحقيق: محمد بن عبد الرحمٰن بن قاسم، مطبعة الحكومة بمكة المكرمة.**

١٤٩ ـ **فتح الباري**، ابن حجر، تحقيق: محمود بن شعبان بن عبد المقصود، مجدي بن عبد الخالق الشافعي، إبراهيم بن إسماعيل القاضي، وآخرون، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ.

١٥٠ ـ **فتح القدير**، ابن الهمام، دار الفكر.

١٥١ ـ **فتح المعين**، المليباري، دار ابن حزم.

١٥٢ ـ **الفروع**، ابن مفلح، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة.

١٥٣ ـ **الفروع**، محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة.

١٥٤ ـ **فضائل أبي حنيفة**، ابن أبي العوام، تحقيق: لطيف الرحمٰن البهرائجي القاسمي، المكتبة الإمدادية، مكة المكرمة.

١٥٥ ـ **الفواكه الدواني**، النفرواي المالكي، دار الفكر.

١٥٦ ـ **القبس**، ابن العربي، تحقيق: محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي.

١٥٧ ـ **القوانين الفقهية**، ابن جزي الكلبي، تحقيق: محمد بن محمد مولاي،

١٥٨ ـ **قيام الدليل إبطال التحليل**، ابن تيمية.

١٥٩ ـ **الكافي في فقه الإمام أحمد**، ابن قدامة، تحقيق: عبد الله التركي، دار الجيل الجديد.

١٦٠ ـ **الكافي**، ابن عبد البر، تحقيق: محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية.

١٦١ ـ **الكامل في التاريخ**، ابن الأثير، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان.

١٦٢ ـ **اللسان**، ابن حجر، تحقيق: دائرة المعرف النظامية، الهند، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت ـ لبنان.

١٦٣ ـ **لطف السمر**، نجم الدين الغزي، تحقيق: محمود الشيخ، وزارة الثقافة دمشق.

١٦٤ ـ **لقطة العجلان في مختصر وفيات الأعيان**، عبد الباقي بن عبد المجيد اليماني.

١٦٥ ـ **المبدع**، ابن مفلح، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

١٦٦ ـ **المبسوط**، السرخسي، تحقيق: خليل محي الدين الميس، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان.

١٦٧ ـ **المبسوط**، الشيباني، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي.

١٦٨ ـ **مجموع الفتاوى**، ابن تيمية، تحقيق: عبد الرحمٰن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

١٦٩ ـ **مجموع رسائل ابن رجب، تحقيق: أبو مصعب طلعت بن فؤاد الحلواني**، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر.

١٧٠ ـ **المجموع شرح المهذب**، النووي، دار الفكر.

١٧١ ـ **المجموع**، النووي، دار الفكر.

١٧٢ ـ **المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، ابن تيمية الحراني، دار النوادر.

١٧٣ ـ **المحصول**، الرازي، تحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة.

١٧٤ ـ **مختصر الفتاوى المصرية**، ابن تيمية، تحقيق: عبد المجيد سليم ـ محمد حامد الفقي، مطبعة السُّنَّة المحمدية.

١٧٥ ـ **مختصر طبقات علماء الحديث**، ابن عبد الهادي الحنبلي، مؤسسة الرسالة.

١٧٦ ـ **المدخل المفصل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، بكر أبو زيد، دار العاصمة، مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي بجدة.

١٧٧ ـ **المدونة**، رواية سحنون بن سعيد عن عبد الرحمٰن بن القاسم عن مالك بن أنس، تحقيق: سيد حماد الفيومي العجماوي وآخرون، دار صادر عن نسخة مطبعة السعادة.

١٧٨ ـ **مذكرات شاهد على القرن**، مالك بن نبي، دار الفكر.

١٧٩ ـ **مرآة الزمان**، سبط بن الجوزي، تحقيق: مسفر بن سالم بن عريم الغامدي، جامعة أم القرى، السعودية، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي.

١٨٠ ـ **مسالك الأبصار**، شهاب الدين العمري، المجمع الثقافي، أبو ظبي.

١٨١ ـ **المسودة في أصول الفقه**، آل ابن تيمية، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي.

١٨٢ ـ **المعتمد في فقه أحمد**، الشيباني، ابن ضويان، دار الخير للطباعة.

١٨٣ ـ **معجم البلدان**، الحموي، دار صادر، بيروت.

١٨٤ ـ **معجم الشيوخ**، الذهبي، تحقيق: الدكتور محمد الحبيب الهيلة، مكتبة الصديق، الطائف، المملكة العربية السعودية.

١٨٥ ـ **المعجم المختص**، الذهبي، تحقيق: د. محمد الحبيب الهيلة، مكتبة الصديق، الطائف.

١٨٦ ـ **المعونة**، الشيرازي، تحقيق: د. علي عبد العزيز العميريني، جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت.

١٨٧ ـ **المعونة**، عبد الوهاب المالكي، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمي.

١٨٨ ـ **المعيار المعرب**، الونشريسي، تحقيق: محمد حجي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، ودار الغرب الإسلامي.

١٨٩ ـ **المغني**، ابن قدامة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي ـ عبد الفتاح الحلو، مكتبة القاهرة.

١٩٠ ـ **مفهوم خلاف الأصل**، محمد البشير الحاج، من منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

١٩١ ـ **مقاصد الأحكام المالية عند الإمام ابن القيم**، محمد بن عبد العزيز اليحي، كنوز إشبيليا، الرياض.

١٩٢ ـ **مقاصد الشريعة**، ابن عاشور، دار السلام.

١٩٣ ـ **المقدمات الممهدات**، ابن رشد، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي.

١٩٤ ـ **المقدمة**، ابن خلدون، تحقيق: عبد السلام الشدادي، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء ٢٠٠٥م.

١٩٥ ـ **المقفى الكبير**، المقريزي، تحقيق: محمد اليعلاوي، دار الغرب الإسلامي.

١٩٦ ـ **المقنع**، ابن مغيث، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع.

١٩٧ ـ **المنتظم**، ابن الجوزي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٩٨ ـ **المنتقى من أخبار المصطفى ﷺ**، مجد الدين أبو البركات، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد أبو معاذ، دار ابن الجوزي.

١٩٩ ـ **المنخول**، الغزالي، تحقيق: الدكتور محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر، بيروت ـ لبنان، دار الفكر دمشق ـ سورية.

٢٠٠ ـ **منهاج السُّنَّة**، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

٢٠١ ـ **المنهج الأحمد في تراجم أصحاب أحمد**، عبد الرحمٰن العليمي، تحقيق: عبد القادر الارناؤوط وآخرون، دار صادر.

٢٠٢ ـ **منهج الفقه عند ابن تيمية**، سعود العطيشان، مكتبة العبيكان.

٢٠٣ ـ **المهذب**، الشيرازي، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية.

٢٠٤ ـ **الموافقات**، الشاطبي، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان.

٢٠٥ ـ **مواهب الجليل**، الحطاب، دار الفكر.

٢٠٦ ـ **موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي ـ مسائل الإجماع في أبواب النكاح**، ظافر بن حسن العمري، دار الفضيلة.

٢٠٧ ـ **موقف الصفدي من ابن تيمية**، محمد القونوي، أضواء السلف.

٢٠٨ ـ **ميزان الاعتدال**، الذهبي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان.

٢٠٩ ـ **الناسخ والمنسوخ**، أبو جعفر النحاس، تحقيق: د. محمد عبد السلام محمد، مكتبة الفلاح، الكويت.

٢١٠ ـ **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، أبو المحاسن ابن تغري بردي، علق عليه: محمد حسين شمس الدين، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر.

٢١١ ـ **نظام الطلاق في الإسلام**، أحمد شاكر، مكتبة السُّنَّة.

٢١٢ ـ **نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة**، أحمد تيمور باشا، دار القادري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

٢١٣ ـ **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، المقري، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت ـ لبنان.

٢١٤ ـ **نقد مراتب الإجماع**، ابن تيمية، تحقيق: حسن أحمد إسبر، دار ابن حزم، بيروت.

٢١٥ ـ **نهاية المحتاج**، ابن حجر الهيثمي.

٢١٦ ـ **الهداية في شرح بداية المبتدي**، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، تحقيق: طلال يوسف، دار احياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان.

٢١٧ ـ **الهداية**، المرغيناني، تحقيق: طلال يوسف، دار احياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان.

٢١٨ ـ **الوابل الصيب**، ابن القيم، تحقيق: سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة.

٢١٩ ـ **الوافي بالوفيات**، الصفدي، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت.

٢٢٠ ـ **الوسيط في تراجم أدباء شنقيط**، أحمد بن الأمين الشنقيطي، الشركة الدولية للطباعة، مصر.

٢٢١ ـ **وفيات الأعيان**، ابن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت.